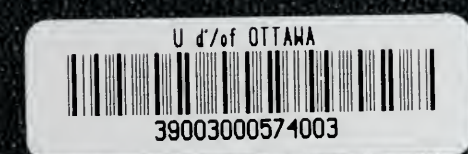
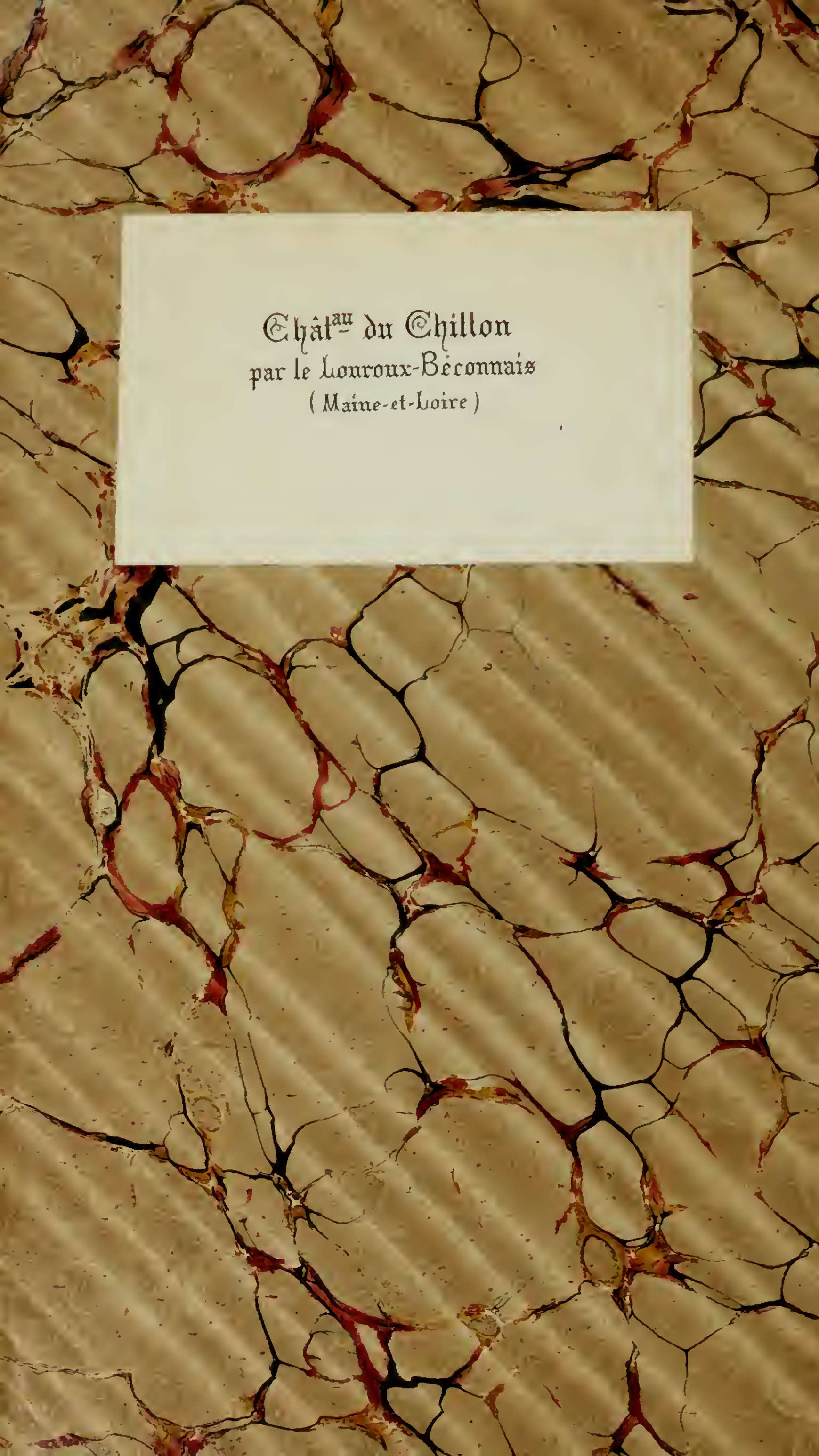
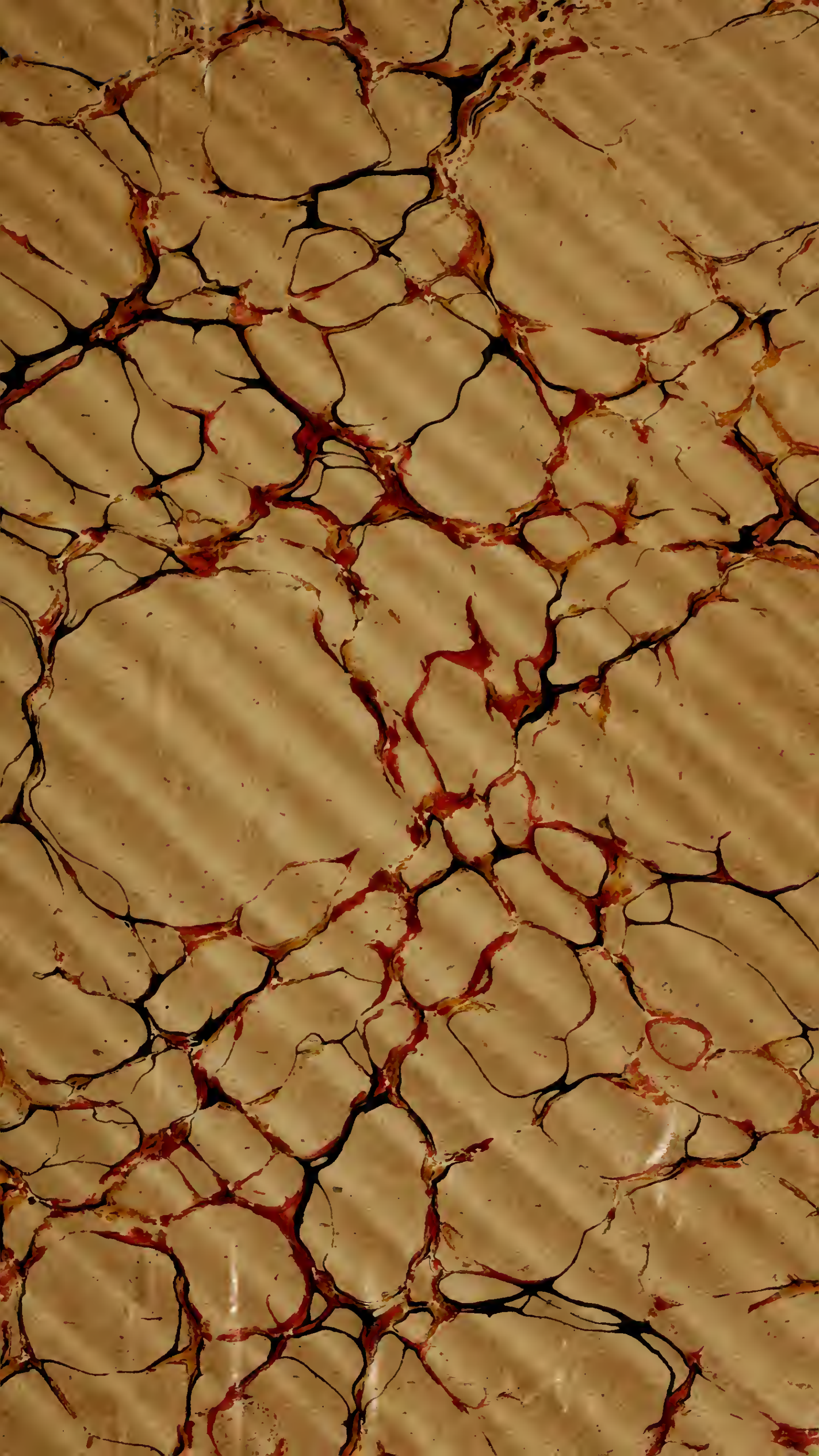

U d'/of OTTAWA
39003000574003


Châtau du Chillon
par le Louroux-Béconnais
(Maine-et-Loire)



# PHILOSOPHIE.

I.

IMPRIMERIE DE W. REMQUET ET Cie.,

Rue Garancière, 5, derrière Saint-Sulpice.

# PHILOSOPHIE

# LOGIQUE

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum.

SAINT PAUL. I Corinth. II, 2.

TOME PREMIER. 

PARIS.

CHARLES DOUNIOL, LIBRAIRE, Rue de Tournon, n. 29. | J. LECOFFRE & Cie, LIBRAIRES, Rue du Vieux-Colombier, 29.

1855.




v.1

# ERRATA.

La philosophie est le lieu de l'erreur. Nous l'avouons dans cette Logique même. Oui, c'est en philosophie surtout que l'on se trompe, et nous ne nous sentons que trop soumis nous-même, plus que bien d'autres, à cette dure loi. Aussi nous déférons avec empressement ce nouveau travail au jugement de l'Église et du Saint-Siége, et nous attendons d'ailleurs, avec respect, le jugement de tous les esprits compétents qui voudront bien nous lire et s'occuper de nous.

Déjà, depuis l'impression de ces volumes, quelques-uns de nos amis nous ont signalé plusieurs fautes : fautes d'impression, de style, d'inattention ou d'ignorance ; des obscurités, des lacunes. Nous relevons ici ces fautes ; et nous allons essayer de dissiper les obscurités et de prévenir les malentendus.

Et d'abord, nous adressant ici à ceux de nos lecteurs

que nous regardons comme des juges, nous leur soumettons ce qui suit :

Il est dit dans l'Évangile : « Vous serez jugés à la même « mesure à laquelle vous aurez jugé les autres. » Or, voici la mesure que nous-même, lorsqu'il s'agit de philosophie, nous nous efforçons d'appliquer, en toute occasion, à la parole d'autrui.

Nous mettons à part les sophistes, que nous livrons à toute la rigueur des lois, des lois logiques et des lois morales. Ces méchants du monde intellectuel étant bien écartés, nous regardons tous les autres, même les incomplets et les chancelants, même ceux qui voient à peine leur route, nous les regardons tous comme des hommes de bonne volonté, et nous disons : « Paix sur la terre de « l'intelligence à tous les hommes de bonne volonté ! »

Les sophistes sont des esprits orientés vers l'erreur. Ce sont des boussoles retournées. Il en existe. Nous n'en parlons que pour montrer en eux la contre-vérité partout présente. Tous les autres, même ceux dont l'orientation vers l'Étoile des intelligences est la plus faible, la plus vague, la plus *affolée,* nous voulons les aider, les encourager, les pousser dans leur ligne, les expliquer, les compléter, pourvu qu'ils ne soient pas eux-mêmes trop durs et trop exclusifs pour les autres, et qu'ils ne prétendent pas avoir tout vu, et bien vu.

A cette condition, ou même sans cette condition, nous voulons prendre en bonne part, dans leurs paroles, tout ce qui ne s'y refuse pas absolument. Nous voulons traiter tous nos frères comme les théologiens traitent les Pères de l'Église, n'en pressant jamais les paroles pour en faire sor-

tir l'hérésie, mais expliquant au contraire leurs pensées par les saintes intentions qu'on leur sait. Et cette méthode n'est pas seulement la charité, elle est encore la vérité. Plus un homme voit la vérité, plus il sait remonter de la parole, si souvent double ou trop étroite, à la pensée, souvent encore partielle, mais plus large que la parole ; de la pensée à l'émotion, souvent meilleure que la pensée ; de l'une et l'autre enfin, au rayon d'éternelle vérité que notre frère, qui pense et parle pour nous le dire, a entrevu ou pressenti.

Eh bien ! nous demandons aux hommes plus clairvoyants que nous de nous traiter ainsi.

Et, pour le mieux mériter, nous commençons par rétracter une erreur d'expression, ou même de pensée, que l'on trouvera dans ce volume. Nous avons écrit ces paroles : « Pour nous, nous le croyons, et après avoir étudié toute « la philosophie de part en part, nous l'affirmons. » Cette phrase, prise en elle-même, est d'un ton qui ne nous convient pas ; elle nous déplaît profondément. Parfois, la plume emporte l'écrivain ; ceux qui écrivent le savent ; et c'est ce qui nous est arrivé. Mais voici le sens de la phrase : « Nous avons, appuyé sur notre foi chrétienne, aidé par « des esprits plus forts que nous, saint Augustin et saint « Thomas, nous avons traversé, de part en part, le do- « maine de la philosophie proprement dite, de manière à « en voir les limites, et l'endroit où commence l'autre ré- « gion. » Telle est notre pensée. Mais nous ne croyons nullement avoir creusé jusqu'à leur dernière profondeur toutes les questions philosophiques ; il s'en faut de beaucoup.

*a.*

Nous nous sommes donc mal exprimé.

Mais, de plus, quand nous écrivions ces paroles, nous avons peut-être cédé aussi à un léger mouvement d'humeur et de fierté. Nous pensions à cette égalité, ou plutôt à cette supériorité philosophique que tout homme, lettré ou illettré, s'arroge toujours à l'égard de tout autre. Parlez de philosophie : chacun à l'instant même, sans attention ni réflexion, vous regarde en passant et vous juge. Or, quand on a consumé sa vie dans l'amour et la recherche de la vérité ; quand on lui a tout sacrifié ; quand on a passé bien des heures, à genoux, aux pieds de la Sagesse, et que l'on a couvert ses pieds divins de larmes et de baisers, on sent d'autant mieux sa faiblesse assurément, mais on voudrait pourtant n'être jugé qu'avec réserve par ceux qui ne sont pas même bien certains que la Sagesse existe, ou qu'Elle soit Dieu.

Au reste, nous effaçons cette mauvaise phrase, et ne la maintenons que dans le sens expliqué ci-dessus. Nous supprimons aussi le mauvais mouvement ; d'autant plus que, personnellement, nous n'avons jamais eu qu'à nous louer de l'extrême indulgence que chacun nous a témoignée.

Nous devons prévenir un autre malentendu. Notre premier chapitre est intitulé : « Quelques lacunes de la Lo« gique. » Ce titre est bon. Il signifie que nous signalons quelques lacunes, sans prétendre les signaler toutes. Nous prétendons bien moins encore les avoir toutes comblées, même celles que nous signalons. Nous ne l'avons pas même entrepris pour l'une des plus importantes. Il s'agit de la théorie du langage. Nous n'avons pas traité ce beau sujet. Nous avions, sur le langage articulé, un livre entier, déjà

écrit, et qui, dans notre plan primitif, formait l'un des sept livres de la Logique. Nous l'avons supprimé, parce que l'un des points fondamentaux de cette grande question nous est encore obscur.

Le troisième livre de la Logique, intitulé le *Syllogisme,* exige un avis préalable. Le simple lecteur peut passer ce livre. Mais il en faut lire le dernier chapitre, où l'on essaie de donner l'idée philosophique des deux procédés de la raison comparés entre eux.

En méditant ce chapitre, le lecteur voudra bien ne se pas méprendre sur le sens dans lequel nous disons qu'un procédé de la pensée humaine peut avoir son modèle idéal, son fondement éternel en Dieu. Cette assertion n'est qu'un cas particulier de cette vérité générale, reçue partout en théologie comme en philosophie, savoir : que toute chose a en Dieu son modèle idéal et son fondement éternel. La matière même a son éternelle idée, sa raison d'être en Dieu, et, comme le disent les théologiens, elle est en Dieu éminemment. C'est ainsi que saint Thomas peut dire, sans trace de panthéisme : « Dieu est éminemment toute chose (*Deus « est omnia eminenter*). » La pensée aussi est en Dieu éminemment, c'est-à-dire infiniment, c'est-à-dire libre de toutes les bornes de la nature finie, comme de la succession, de la partialité, de la mobilité. Évidemment la pensée, le raisonnement, en tant que discursifs, ne sont propres qu'à l'esprit fini, et nullement à l'esprit de Dieu. Mais si l'on considère le raisonnement non plus dans son discours et son mouvement, mais dans son terme et son essence, il n'en est plus ainsi, et il sera permis de dire que la pensée de l'homme imite en quelque chose celle de Dieu. Et s'il est

vrai, par exemple, comme nous le montrons, que toutes les règles du syllogisme se ramènent à cette courte formule : « *Tres unum sint,* » nous en pourrons conclure, ce semble, qu'il y a là quelque analogie avec ce que la foi enseigne sur la nature de Dieu, par la grande et divine formule : « *Tres unum sunt.* » C'est d'ailleurs ce qui a été souvent dit avant nous. — Et lorsque nous poursuivons cette analogie, non-seulement dans les trois termes essentiels du syllogisme, mais encore dans les trois termes essentiels de la proposition, il est bien entendu encore que, selon notre doctrine générale, en comparant à l'idée de Dieu l'idée des choses créées, nous réservons toujours la nécessaire et absolue différence du fini et de l'infini. Ainsi nous avons dit (p. 390) : « Comme dans le moindre des « êtres la qualité manifeste la substance, qui ne nous est « connue que par ses qualités, de même il y aurait en Dieu « l'Invisible et l'Image ou splendeur de l'Invisible ; il y au- « rait la substance et la figure de la substance. » Quand nous parlons ainsi, nous n'entendons prendre ces expressions de saint Paul que dans le sens où les commente saint Thomas d'Aquin. Saint Paul appelle le Fils : « l'Image du Dieu in- « visible (*Imago Dei invisibilis*[1]); » et aussi : « Figure de « la substance de Dieu (*Figura substantiæ ejus*[2]). » Et saint Thomas, dans ses Commentaires sur saint Paul[3], applique ces deux paroles, non pas seulement à l'Homme-Dieu, mais au Verbe éternel. Il dit que le Verbe est l'Image ou splendeur du Père, en ce sens que le Verbe du Père est la splendeur de la sagesse par laquelle le Père se connaît.

[1] Coloss., I, 15. — [2] Hebr., I, 3. — [3] Hebr., lect. II.

Le Verbe est aussi la Figure ou l'Image de la substance du Père, non-seulement en représentation, mais en essence (*non tantum in repræsentando, sed etiam in essendo*). C'est en ce dernier sens seulement que nous avons écrit ce qui précède. Il faut comprendre qu'en Dieu la splendeur de l'Invisible, ou la Figure de la substance n'est pas, comme dans les êtres créés, une qualité qui manifeste la substance, mais bien une splendeur et une image nécessairement consubstantielle, pleinement égale en essence, quoique personnellement distincte. C'est encore en ce sens que nous avons pu parler (p. 388) de « la distinction que « pose le dogme entre l'essence de Dieu et la personne du « Verbe. » Voici la distinction : l'essence est une dans les trois personnes, et la personne du Verbe est l'une des trois personnes distinctes dans l'essence unique. Mais il demeure bien entendu que la personne du Verbe a toute l'essence de Dieu.

Le quatrième livre, qui traite du Procédé infinitésimal, que nous appelons aussi Procédé dialectique ou Induction, nous semble fort important. Mais nous ne saurions nous dissimuler que l'exposition d'un sujet si nouveau doit nécessairement présenter bien des imperfections et des lacunes.

Ainsi, en parlant d'Aristote, nous avons fait ressortir ce que sa théorie de l'Induction a de conforme avec celle de Platon et la nôtre ; mais nous n'en avons pas assez montré, peut-être, les différences.

Tout ce que nous disons sur les antécédents de la vraie théorie de l'Induction eût pu être sans doute fort augmenté ; mais d'autres, j'espère, nous aideront à développer ce point d'histoire de la philosophie. D'ailleurs, nous l'avons

assez amplement exposé dans notre *Traité de la connaissance de Dieu*.

Dans le chapitre intitulé : « l'Induction appliquée par Kepler, » nous ne prétendons pas soutenir que tout le travail de Kepler n'ait été qu'Induction. Certes, le syllogisme, et tous les procédés secondaires de l'esprit, et l'observation, base de l'Induction, et même le tâtonnement inséparable de l'observation, tout cela est mêlé dans tout travail humain. Nous avons seulement essayé de montrer comment l'Induction, telle que nous l'entendons, était l'âme du travail de Kepler et de ses découvertes.

Dans ce même chapitre, les mathématiciens nous pardonneront de ne pas rejeter comme dénuées de sens les idées de Kepler et de presque tous les anciens, philosophes ou Pères de l'Église, scolastiques ou mystiques, sur le symbolisme de la géométrie. On a pu très-souvent fort mal interpréter ce symbolisme, mais il existe. La géométrie règne au Ciel visible et dans toute la nature. Je crois aussi qu'elle a un sens dans le monde invisible. Je ne pense pas non plus qu'il soit abusif de dire que le cercle est, entre toutes les figures, une figure unique, la plus simple de toutes en sa loi. Et il est certainement remarquable que, par la nature même de l'espace et par la nature de la force, les formes astronomiques doivent rentrer dans le cercle ou dans ses dérivés.

Dira-t-on que les courbes réelles, décrites par les astres, sont des courbes très-compliquées et d'un degré très-élevé : que si Kepler avait eu de meilleurs instruments, il n'aurait pas pu trouver dans le ciel ses ellipses, puisqu'il n'y en a point? Cette manière de parler ne nous paraîtrait pas

philosophique. Il est certain que le soleil, en vertu de la loi d'attraction, imprime à la terre, déjà lancée, un mouvement qui est précisément et mathématiquement elliptique. Il est vrai que d'autres mouvements, venant des autres astres et de la terre elle-même comme centres d'attraction, se superposent à ce mouvement. Mais à cause de cette belle loi de mécanique que l'on appelle « loi de coexistence ou de su- « perposition des mouvements, » l'ellipse, aux yeux de l'analyse et même dans la réalité, subsiste parfaitement au milieu de toutes les perturbations qui s'y mêlent et qui s'y superposent. En second lieu, que sont eux-mêmes ces mouvements perturbateurs qui se superposent à l'ellipse? Rien autre chose encore que des ellipses ou des courbes du second degré, puisque chaque centre perturbateur, par la nature même de l'espace et de la force, ne peut tendre lui-même qu'à faire tourner la terre en ellipse autour de lui, ou bien à la pousser sur quelque branche de parabole ou d'hyperbole. Kepler a donc, par son procédé inductif, trouvé et démêlé la vérité précise, que l'observation la plus minutieusement exacte n'eût point donnée, et même eût semblé contredire.

C'est à propos de ce quatrième livre que, dans une préface récente, nous disions [1] : « Là nous exposons notre idée « en détail et, à ce sujet, nous nous permettrons d'adresser « une prière aux hommes compétents. Nous leur deman- « derons, après avoir lu, de vouloir bien juger, et de se « prononcer pour ou contre : ce qui n'est nullement un « défi porté à la contradiction, mais au contraire un sin-

[1] Préface de la seconde édition de la *Connaissance de Dieu*.

« cère désir d'être éclairé, d'être redressé ou soutenu dans « une pensée, qui a pour nous bien peu de valeur, tant « qu'elle n'est pas pleinement partagée. Jusqu'à présent « des juges fort éclairés sont en suspens : aucun ne nous a « contesté directement notre assertion. Quelques-uns la « regardent comme vraie. Or, ne serait-il pas d'un fort « grand intérêt philosophique d'arriver à la certitude sur « ce point? Notre description de ce procédé de l'âme qui « s'élance sans intermédiaire, mais appuyée sur Dieu, à « une affirmation plus grande que le point de départ osten-« sible de la pensée, est-elle une illusion ou bien une vé-« rité? Est-ce une vue claire et vraie d'un fait profond de « l'âme que, dans la vie si complexe de l'esprit, la spécu-« lation n'avait pas encore nettement aperçu? Nous don-« nons, dans notre Logique, autant qu'il est en nous, tous « les moyens de juger la question. Nous nous sommes ef-« forcé, d'ailleurs, d'arriver à la plus grande clarté.... « Nous croyons être parvenu à mettre l'idée du calcul in-« finitésimal à la portée de tout lecteur instruit, quelle que « soit la faiblesse ou l'absence de ses antécédents mathé-« matiques. Quelques heures d'abstention réfléchie suffi-« ront, je l'espère, pour nous comprendre. »

Quant aux deux derniers livres intitulés : LES VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES, et LES SOURCES, nous avouons qu'ils ne seraient pas à leur place dans une Logique élémentaire ; mais si l'on considère la Logique plutôt dans son esprit, son principe et sa source, que dans le détail de ses règles ; si on la définit « le développement du Verbe dans « l'esprit ; » si l'on prend pour devise de cette grande science les mots de saint Paul, écrits en tête de ce livre,

par lesquels l'Apôtre déclare qu'il ne veut savoir qu'une seule chose : le Verbe, le Verbe incarné et crucifié ; alors ces deux livres sont le couronnement nécessaire de la Logique, et nous demandons au lecteur de les lire avec bonne volonté, avec son âme entière, afin d'y recueillir les quelques rayons de lumière que le Verbe divin, notre Maître, y aura mis, malgré tout ce que notre esprit, trop peu flexible et trop peu clair, aura malheureusement intercepté.

Enfin, s'il est un point auquel nous tenons avant tout, et pour lequel nous sommes prêt à tout corriger, c'est ce qui touche à la charité fraternelle. Nous n'entendons blesser que les méchants, ceux que blesse la vérité simple et présentée avec amour ; et nous entendons les blesser comme le fer blesse les membres que la gangrène va emporter. Dans notre second livre, intitulé : *Logique du panthéisme*, nous avons voulu appliquer un instrument de fer à cette gangrène de la raison, qui cherche à répandre en Europe le panthéisme et l'athéisme, et nous croyons avoir coupé le mal pour ceux qui seront attentifs. Mais est-il nécessaire de dire que nous sommes prêt à baiser les pieds de ceux qui, en lisant ce livre, se croiraient personnellement attaqués et blessés? Si quelque esprit sincère, plus ou moins entraîné par ce cruel mirage de la raison retournée, veut nous lire jusqu'au bout, peut-être comprendra-t-il par lui-même que notre violence n'est autre chose que l'effort décisif qui tranche le mal et laisse revenir la vie.

Mais, outre cette attaque nécessaire, nous cherchons si, dans ces deux volumes, nous n'avons laissé subsister aucune parole qui puisse attrister ou blesser aucun homme. Il y a bien quelque part ce mot : « la lignée des profes-

seurs ! » mais nous avons été professeur nous-même toute notre vie ; nos amis, nos élèves, sont professeurs, ou l'ont été, ou le seront ; que voulons-nous donc dire? Nous ne voulons parler que d'une certaine routine philosophique traditionnelle, que les professeurs eux-mêmes, je le crois, jugent comme nous la jugeons.

Il y a aussi, sur la presse quotidienne, quelques lignes sévères, mais qui nous semblent justes. Et nous croyons que les plus convaincus des écrivains qui se dévouent à la lutte quotidienne ne nous blâmeront pas. Nous en savons, des plus illustres, qui vont plus loin que nous, qui cesseraient avec joie de combattre, si le mal et l'erreur n'avaient pas la parole, et qui préféreraient de beaucoup le silence à ce tumulte sans issue. En tout cas, une puissance presque irrésistible, un élément déchaîné, qui renverse les républiques comme les royaumes, et qui rend à peu près impossible la sévère culture des esprits dans les lieux qu'elle submerge, une telle puissance ne doit pas être flattée. Seulement, il faut l'avouer, si jamais cet élément prend une âme, une conscience, une doctrine, un amour, si cet amour est celui de Dieu et des hommes, si les vendeurs sont chassés du Temple, ce sera manifestement une ère nouvelle pour le progrès du règne de Dieu.

Assurément, si nous avions tous, je parle de ceux qui pensent et qui écrivent, si nous avions une religion commune, si les grandes lignes de la pensée humaine étaient tracées, ou du moins si ces traces étaient connues et acceptées, si les lettres avaient une idée, une foi, s'il venait pour elles une époque, je ne dis pas d'unanimité, mais de puissante majorité dans la vérité, que ne pourrait aujour-

d'hui la pensée ! La pensée est maintenant servie par le fer et le feu ; le fer et le feu sont devenus des ouvriers infatigables pour la multiplier, de prodigieux coureurs, ou plutôt de magiques rayons pour la transmettre au monde entier avec la vitesse même de la lumière ! N'est-il donc pas visible que comme la république chrétienne est maintenant, par les armes, maîtresse du monde entier si elle s'unit, de même la pensée du petit nombre de ceux qui pensent est certainement maîtresse de tous les peuples si elle s'unit. Sans doute cette union de beaucoup d'esprits, non pas même dans l'unanimité, mais dans une triomphante majorité, est un beau rêve !... Un beau rêve pour tous ceux qui n'ont pas la Foi. Grâce à Dieu, elle n'est pas possible hors de la vérité. Mais si le christianisme est vrai, si quelques jours de paix et de travail lucide sont donnés à l'Europe pour déployer encore la grande philosophie chrétienne et sa puissante influence scientifique, n'est-il pas à croire qu'en ce moment critique du monde, un grand siècle d'union intellectuelle peut survenir pour le salut des sociétés? Pourquoi toujours refuser de croire à la possibilité des grandes choses et des grandes nouveautés ? L'Esprit de Dieu est tout-puissant ; et si l'humanité était plus pure, si nous avions un peu de foi, rien ne nous serait impossible. C'est le vrai Maître qui l'a dit.

---

Voici maintenant l'indication des autres fautes à corriger, des équivoques ou des obscurités à expliquer.

## TOME I.

Page 15. Le mot « instinct béatifique » se trouve dans le texte suivant de sainte Catherine de Gênes : « Dio a creata l'anima « pura, e netta d'ogni macchia di peccato, con un certo *instinto* « *beatifico* verso di se. » *Traité du Purgatoire,* chap. III.

P. 35. « On a tant de peine à comprendre, lorsque l'on veut « philosopher, que quelque chose, autre que Dieu, puisse exister. » Ceci, bien entendu, n'est pas une concession aux panthéistes, mais un argument *ad hominem.*

P. 38. « Il était la lumière qui éclaire tout homme venant en « ce monde. » Nous ne voulons pas dire que ce texte évangélique ne doive s'entendre que de la lumière naturelle, puisque beaucoup de Pères et de docteurs l'ont entendu aussi de la lumière surnaturelle.

P. 69. « Videbimus eum sicuti est quia similes ei erimus. » Ce texte est mal cité. Il faut lire : « Scimus quoniam cum appa- « ruerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est « (Joann. *Epist.* III, 2). » L'argument que nous tirons de ce texte pour montrer la liaison de la *ressemblance* et de la *connaissance*, n'en subsiste pas moins. Du reste, de telles erreurs de citations ne s'expliquent que parce que nous corrigions ces feuilles dans un moment où la maladie, jointe à la plus légitime douleur, nous enlevait toute attention.

P. 84. Le texte de Bossuet se rapporte à la question de la li-

berté humaine et de l'action divine, et non à celle de la prescience divine et de la liberté humaine.

P. 101. « Plus tard la philosophie a compris, prouvé, que, « pour connaître l'homme, il y avait une expérimentation psy- « chologique, etc. » Il est bien entendu que cela était connu depuis longtemps des vrais mystiques.

P. 117. « La lumière de notre raison naturelle, c'est la lu- « mière de Dieu, c'est le Verbe éclairant tout homme venant en « ce monde. » On pourrait donner à cette phrase un sens très-faux et même panthéistique, si l'on entendait que la lumière dont brille notre raison est le Verbe de Dieu. Il s'agit évidemment de la lumière qui illumine notre raison pour la faire briller. Il y a donc deux lumières : l'une est la *lumière illuminante*, ainsi que s'exprime saint Augustin ; elle est incréée, elle est Dieu. L'autre, la *lumière illuminée*, est créée, est humaine. C'est ce que nous avons surabondamment développé, soit dans notre *Traité de la connaissance de Dieu*, soit dans cette *Logique*.

P. 205. « Sans l'Être, » lisez « dans l'Être. »

P. 238. L'histoire vérifie ainsi la doctrine du Concile de Trente « qu'une étincelle de raison subsiste dans l'homme déchu. » Ce texte est à corriger de toutes manières. D'abord il faut effacer es guillemets, car ce n'est pas une citation. Puis il s'agit du catéchisme du Concile de Trente et non d'un décret du Concile. En outre, il faudrait dire simplement : « que la raison subsiste « dans l'homme déchu. » Enfin, ce n'est pas une doctrine particulière au Concile ou au catéchisme du Concile de Trente ; c'est la doctrine de tout le monde, sauf quelques hérétiques. Les Protestants considéraient la liberté morale et la raison comme entièrement anéanties par le péché. C'est contre eux qu'a été

porté, par le Concile de Trente, le décret sur le libre arbitre.

P. 376. Nous disons *différence rationnelle* dans le sens de *distinction de raison*, qui est l'expression consacrée.

P. 381. « Comment les êtres se rapprochent dans l'unité du « Verbe. » Ceci peut recevoir un double sens, dont l'un serait grossièrement faux. Les êtres créés ne sont pas ensemble un seul être; encore moins sont-ils un même être avec le Verbe créateur. Mais, comme chaque être créé a en Dieu son modèle éternel, son idée qui est Dieu, il est clair que toutes ces idées sont unes dans l'unité du Verbe.

P. 383. « Les mystiques, » lisez « les faux mystiques. »

P. 395. La citation de saint Thomas est tirée de la Somme théologique, Iª, q. XXXI, art. 1, ad. 4ᵐ. Tout lecteur comprendra de lui-même ce que cette comparaison du saint docteur a d'imparfait, et où elle doit s'arrêter. Nous traduisons le texte : *Sicut natura dicitur esse in suis suppositis*, par ces mots : « Comme on dit qu'une même nature est UNE en différents « sujets. » Notre traduction, qui ajoute le mot *une* pour plus de clarté, fait ressortir davantage le côté faible de la comparaison.

## TOME II.

Page 29. « Il n'y a pas un philosophe qui ne sache cela. » Ces affirmations absolues, exagérées peut-être, sont, ce me semble, une forme de langage reçue. Ici nous voulons dire qu'il est d'une mauvaise ou insuffisante philosophie de ne pas savoir que... etc. C'est ainsi qu'à la page 212 nous disons : « L'Évangile est encore in-« connu ! » Il est clair que l'Évangile n'est pas inconnu des doc-

teurs qui l'expliquent, ni des saints qui le pratiquent, ni surtout de l'Église, qui l'interprète avec une infaillible autorité. Nous voulons dire seulement que la plupart des hommes le méconnaissent encore, et qu'aucun homme n'en connaît toutes les profondeurs.

P. 60. Sur la question de la contingence des lois de la nature il y a un malentendu à éviter. Les lois de la nature sont contingentes, d'abord parce que la nature elle-même est contingente; puis, parce que Dieu lui eût pu imposer d'autres lois, et qu'à celles qui existent il en peut superposer d'autres quand il le veut. Mais s'il s'agit de la loi, prise en elle-même, si par exemple on a trouvé que la loi de tel phénomène est un cercle, une ellipse, une forme géométrique quelconque, il est clair que cette idée géométrique, prise en elle-même, n'est pas contingente, mais d'une éternelle vérité. De plus, il est nécessaire qu'il y ait des lois, et que ces lois soient des idées de Dieu, et que Dieu, comme le dit Leibniz, gouverne tout conformément à lui-même.

P. 75. En note, lisez : « Kepler Harmonices mundi, lib. IV, « cap. I, » au lieu de « lib. II, cap. I. »

P. 101. Corrigez une faute d'impression très-grave, deux fois répétée, lignes 4 et 5, au lieu de *continu*, lisez *discontinu*.

P. 131. « Pour tout mouvement, il faudrait un temps infini. » Nous sommes bien loin de vouloir accepter comme bon ce raisonnement contre la réalité du mouvement. Nous disons seulement qu'on y répond par cette vérité générale et ancienne, que Dieu est cause première de tout mouvement, comme de toute existence, et que tout mouvement est impossible sans l'action de la cause première.

P. 160. « En géométrie la limite est une grandeur finie et as-

« signable qui diminue par degrés, etc. » Nous avons eu tort de ne pas prévenir que nous prenions le mot *limite* dans un tout autre sens que celui de la géométrie. Dans notre point de vue philosophique nous appelons limite, non plus le terme extrême vers lequel converge la quantité croissante ou décroissante, mais, au contraire, l'intervalle souvent infranchissable qui sépare de ce terme final la quantité qui s'en approche.

P. 242. Quand nous disons : « L'objet même de la foi, le seul « objet de la foi, c'est Dieu, » nous voulons parler de l'*objet formel* de la foi, ou *motif formel* de la foi, comme s'exprime la théologie. Il est trop clair qu'il ne s'agit pas ici des objets divers auxquels la foi peut s'appliquer.

P. 252. « .... Suivis de toutes les Écoles théologiques, moins quelques particuliers. » Nous avons peut-être ici trop facilement compté les Écoles. Mais, dans notre *Traité de la connaissance de Dieu* (voir la note placée à la fin du second volume) nous avons cité les noms et les textes de grands auteurs qui soutiennent la proposition dont il s'agit : *Inesse naturaliter creaturæ rationali appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam.* Cette proposition, du reste, ayant étonné quelques personnes, qui n'en connaissaient pas l'histoire, nous saisissons cette occasion de dire que, quant à nous, nous n'y tenons par aucun intérêt de système. Nous n'en avons aucun besoin pour appuyer ce que nous soutenons dans la Logique, comme dans le livre de la connaissance de Dieu. On y effacerait le mot *naturaliter*, on supprimerait même le mot *intuitivam* que tous nos raisonnements subsisteraient.

P. 281. Nous avons assez défini, dans notre *Traité de la connaissance de Dieu*, la nature du désir inné dont il est question dans cette page.

P. 342. « Pensez-vous que le Fils de l'Homme, lorsqu'il viendra, trouve encore de la foi sur la terre ? » Ce texte, nous le savons, est considéré, par la plupart des commentateurs, comme une pure négation. Néanmoins, nous avons cru pouvoir le présenter comme une simple question, un simple doute, en nous appuyant sur ce qu'en dit saint Augustin en deux endroits de ses ouvrages : « Ce doute de celui qui sait tout, dit-il, est la « figure de notre doute. « (Dubitatio enim cuncta scientis nostram dubitationem præfiguravit. II, 366, C., et IX, 574, C.)

P. 413. Nous louons avec raison l'Index de saint Augustin ; mais nous devons prévenir le lecteur que Fénelon trouvait « ce merveilleux travail des Bénédictins » quelque peu entaché de Jansénisme.

# LOGIQUE.

## LIVRE PREMIER.

### LES CHAPITRES FONDAMENTAUX.

—∘—

## CHAPITRE I^ER.

### QUELQUES LACUNES DE LA LOGIQUE.

—∘—

I.

Un correspondant de Leibniz, Wagner, lui ayant adressé une lettre sur l'inutilité de la Logique, Leibniz lui répondit : « J'appelle Logique l'art « d'employer sa raison, non-seulement à juger ce « qui est donné, mais encore à trouver ce qui est « caché. Donc si un tel art est possible, c'est-à- « dire si on peut réellement appliquer la raison à « ces deux choses, il est clair qu'on ne saurait

« trop estimer, trop poursuivre un tel art, et qu'il « le faut considérer comme la clef de la science. »

Mais Leibniz, aussitôt après, ajoute ces mots qu'il faut peser : « J'avoue bien que toutes les « logiques qui existent jusqu'à ce jour sont à peine « l'ombre (Kaum ein Schatten) de celle que je dé- « sire et que j'entrevois, et néanmoins, pour dire « la vérité, et être juste envers chacun, j'affirme « encore que, même dans nos logiques actuelles, « je trouve beaucoup d'utilité. La reconnaissance « m'oblige à cet aveu. L'étude de la Logique, telle « qu'elle est enseignée aujourd'hui dans les écoles, « a été pour moi d'un grand fruit. [1] »

Ceci est la vérité sur la Logique. La Logique, telle qu'elle est généralement enseignée, est utile, nécessaire ; mais elle est à peine l'ombre de ce qu'elle peut et doit devenir.

Plus loin Leibniz, insistant sur ce point, ajoute : « Qu'il soit possible de porter incomparablement « plus loin cet art d'employer la raison, je le tiens « pour certain ; je crois le voir ; j'en ai comme « l'avant-goût ; mais, sans les mathématiques, il « m'eût été très-difficile d'y arriver. J'ai trouvé « quelques principes sur ce sujet, étant encore

[1] Opera phil. (Erdmann), p. 419 et 420.

« novice en mathématiques, et, vers ma vingtième « année, j'en ai fait imprimer quelque chose; « maintenant je vois combien le chemin est ob- « strué, et combien il eût été difficile de s'y frayer « un passage *sans le secours de la partie intime* « *des mathématiques*. (Ohne Hülfe der innern Mathe- « matik.)[1] Mais ce que j'en pourrais dire aujour- « d'hui est de telle conséquence, que je n'ose espé- « rer qu'on me croie si je n'apporte des preuves « bien effectives; c'est pourquoi je n'en dirai pas « davantage pour cette fois. »

Nous adhérons d'autant plus complétement à ces indications, qu'avant de les avoir rencontrées dans Leibniz, nous les avions données nous-mêmes, écrites et enseignées, telles qu'elles sont exprimées ici.

Depuis longtemps nous soutenons que la Logique telle qu'elle se comporte aujourd'hui est utile, indispensable, déplorablement négligée; mais qu'elle n'est point tout ce qu'elle pourrait devenir; qu'elle manque de sa partie principale; et que cette partie principale ne saurait être connue, expliquée, admise, prouvée, que par le secours de la partie intime des mathématiques.

[1] Ibid., p. 423.

Qu'est-ce que cette partie intime des mathématiques? Ce ne peut être que le calcul infinitésimal. C'est en réfléchissant sur la méthode géométrique et algébrique des infiniment petits que nous avons compris l'existence du principal procédé de la raison, dont les Logiques élémentaires écrites jusqu'à ce jour ne parlent pas, ou qu'elles ne font qu'indiquer vaguement. Nous sommes parfaitement convaincus que c'était la pensée de Leibniz, ainsi que nous l'avons déjà dit et montré par les textes, en traitant de la Théodicée de Leibniz. La chose est assez claire, ce semble, pour qui a sous les yeux les paroles qui viennent d'être citées, et celles-ci : « Ce n'est pas ici le lieu, » dit Leibniz dans ses Nouveaux Essais, « de proposer *les vrais moyens* « *d'étendre l'art de démontrer au delà de ses an-* « *ciennes limites,* qui ont été presque les mêmes « jusqu'ici que celles du pays mathématique. J'es- « père, si Dieu me donne le temps qu'il faut pour « cela, *d'en faire voir quelqu'essai un jour, en* « *mettant ces moyens en usage effectivement, sans* « *me borner aux préceptes.* [1] »

Qui ne voit dans ces paroles une allusion à sa découverte de l'analyse infinitésimale? Il devient

[1] Nouv. Essais, liv. IV, § 19.

presqu'impossible d'en douter lorsque, trois pages plus bas, il dit que, selon lui, *on poussera la connaissance* scientifique plus loin que par le passé ; qu'il ne manque que *l'art d'employer* les matériaux ; « dont je ne désespère point, dit-il, qu'on « poussera les petits commencements, depuis que « *l'analyse infinitésimale* nous a donné le moyen « d'allier la géométrie avec la physique.[1] » *L'art d'employer les matériaux* de la connaissance, c'est bien la Logique. Donc, selon Leibniz, *l'analyse infinitésimale* est un germe à développer dans cet art, c'est-à-dire en Logique. Ce qu'il faut d'autant plus comprendre ainsi, « que, selon lui, la Logique est « aussi susceptible de démonstrations que la géo- « métrie, et que la Logique des géomètres est une « extension ou promotion particulière de la logique « générale. » Rien de mieux dit. Il n'y a pas une Logique particulière pour la géométrie et une autre Logique générale. Il y a une Logique générale qui s'applique à tout. Donc tout ce qui est dans la géométrie est aussi dans la Logique générale. Donc s'il y a aujourd'hui en géométrie deux procédés radicalement distincts, parfaitement rigoureux et féconds, il doit y avoir dans la

[1] Ibid., § 26.

Logique générale deux procédés correspondants.

Je sais bien qu'on dit encore aujourd'hui vulgairement : *la logique des géomètres, le procédé des géomètres ;* et qu'on entend par là le procédé de déduction qui, par voie d'identité, tire d'une définition tout ce qu'elle contient. Mais, depuis l'invention de l'analyse infinitésimale, les géomètres n'ont plus seulement ce procédé, ils en ont deux, dont l'un est déductif, l'autre inductif, dans le vrai sens du mot ; et ces deux procédés répondent à ce que nous avons nommé, depuis les premières pages de notre Traité de la Connaissance de Dieu, les deux procédés de la raison, dont le principal, comme nous l'avons montré, a été employé par tous les philosophes du premier ordre à démontrer l'existence de Dieu, aussi bien qu'il est employé spontanément par tous les hommes.

Il y a aujourd'hui en mathématiques, comme le remarque fort bien un géomètre, outre la méthode algébrique déductive par voie d'identité, dite jusqu'ici méthode des géomètres, il y a « *la méthode* « *infinitésimale* qui est mieux appropriée à la nature des choses... qui a changé la face des mathématiques... qui est la méthode directe... qui « seule peut conduire à la solution des questions « compliquées... et *dont le simple développement*

« *par l'algèbre* DU PRINCIPE D'IDENTITÉ *ne peut tenir* « *la place.*[1] »

Les géomètres ont donc bien deux procédés. Il y a donc aussi au moins deux procédés dans la Logique générale. Ces deux procédés ont été appelés par Aristote, tantôt *syllogisme* et *induction,* tantôt *syllogisme* et *dialectique;* par Platon, *déduction syllogistique* et *procédé dialectique.* L'un, dit Aristote, trouve les majeures, l'autre déduit les conséquences. On peut nommer l'un, avec Leibniz, *logique d'invention,* l'autre, *logique de déduction,* ou *logique transcendante* et *logique immanente.* Ce sont les deux procédés de la raison, les deux types généraux du raisonnement, les deux mouvements de l'esprit humain, mouvements qui, dans la pratique, sont à peu près toujours impliqués l'un dans l'autre, mais que la théorie a trop peu distingués. Et cette lacune a été, jusqu'à présent, la source des plus grands embarras de la philosophie.

[1] Cournot. Traité élémentaire de la théorie des fonctions, p. IX et X; et pag. 89 et 183.

## II.

Mais il y a, dans la manière dont la Logique est traitée d'ordinaire, beaucoup d'autres lacunes. Lorsque, dans nos premières études, il nous est arrivé d'ouvrir un livre intitulé : *Art de penser, art d'arriver au vrai,* — n'avons-nous pas éprouvé quelquefois l'espoir naïf de trouver dans ce livre un guide utile, une méthode théorique et pratique, pour nous conduire dans la recherche de la vérité? Mais notre espoir a-t-il été de longue durée? N'avons-nous pas découvert bientôt que ce livre ne menait pas où nous voulions? Et puis, après quelques mécomptes de ce genre, ne nous sommes-nous pas demandé, dans l'exagération de notre mécontentement, pourquoi on n'avait jamais eu l'idée d'écrire une Logique utile?

Si l'on pouvait écrire une Logique qui ne fût pas seulement l'ombre de celle que Leibniz désirait! Si nous pouvions nous-mêmes, dans l'essai que nous allons tenter, approcher seulement de ce but! Si un homme, après avoir traversé la vie jusqu'à l'automne dans un travail sans relâche, après avoir blanchi à la charrue de l'étude, pour l'amour de

la vérité seule, essayait, après la moisson, d'apprendre aux plus jeunes ouvriers l'ensemble des travaux qu'il faut subir, des règles et des industries qu'il faut connaître, des semences qu'il faut avoir, des fléaux qu'il faut éviter pour arriver à une moisson, n'est-il pas à croire que les conseils et les discours de ce bienveillant laboureur, quelque grossière que fût sa parole, seraient utiles à ses jeunes frères, et sauraient en mener quelques-uns à l'art de produire en effet, dans le champ de leur âme, sous le soleil et la rosée de Dieu, le vin et le froment de la vérité?

Telle est, il faut le dire, notre ambition, ou plutôt notre cordial désir : aider ceux qui cherchent la vérité, la vérité entière, dans tous les sens, dans tous les ordres de choses, la vérité pour sa beauté, la vérité pour l'amour des hommes et pour l'amour de Dieu. Oh! que le nombre de ceux qui ont cette unique passion est petit! Il s'en trouve cependant, et il s'en trouvera toujours. C'est pour eux que je veux parler.

Je veux leur dire que, pour connaître la vérité, il faut la recevoir de Dieu. Voilà le principe et le point de départ. Puis, il faut travailler sur cette semence.

On sait cela. Mais ce que l'on sait moins, c'est

que la vie entière est un perpétuel travail de Dieu pour nous donner, et pour nous inculquer la vérité. Il n'y a pas un mouvement de l'âme et de l'esprit, pas une parole survenant du dehors, pas une seule sensation, ni un mouvement du corps, qui ne soit, en un sens, un mouvement et une parole de Dieu pour nous apprendre la vérité. Le monde des corps est une parole de Dieu destinée à instruire les hommes, et par laquelle Dieu parle, à chacun de nous, de la vérité qui est Dieu. Le monde des esprits est un autre discours de Dieu, dans lequel Dieu nous parle plus clairement encore, et de nous et de Lui. Enfin, il y a un troisième monde qui est Lui même, Lui seul, et dans le sein duquel il ne cesse de nous attirer.

Ce que l'on ne sait pas assez, non plus, c'est que l'homme a le sens de ces trois mondes. L'homme a le sens du monde des corps, le sens du monde intelligible, et le sens de Dieu même. Pourquoi dit-on parfois que l'homme n'a que le sens du monde des corps? Pourquoi ceux qui connaissent le sens du monde intelligible ignorent-ils d'ordinaire *le sens divin* du monde suprême? Pourquoi veut-on détruire ainsi la racine même de l'âme, et par la racine tout l'ensemble?

Ce que l'on ne sait pas assez, c'est qu'en elle-

même, toute impression venant de l'un de ces trois mondes est une impression de la vérité, de la vérité qui est Dieu; et qu'il nous suffirait de ne point gâter la semence de Dieu, pour rester dans la vérité; que dès lors cette première donnée intellectuelle, qu'on désigne parfois en Logique sous le nom de *simple appréhension*, n'est pas sujette à l'erreur. Tout philosophe doit l'avouer.

Ce que l'on ne sait pas assez, c'est que pour bien recevoir de Dieu les semences, la première condition est une disposition morale. Ce qu'il faut appliquer d'abord aux données de la vérité que Dieu ne cesse de semer dans notre âme, ce n'est pas notre esprit, mais notre volonté, et, selon la parole éternelle du maître des hommes, parole beaucoup trop peu comprise encore, il faut FAIRE en soi-même la vérité, avant de la connaître. *Qui facit veritatem venit ad lucem.* Il semble que la lumière se sème dans la volonté, et se recueille dans l'intelligence. Que serait donc l'art de penser et d'arriver au vrai, s'il omettait d'initier l'homme à cette fondamentale et première condition de toute pensée menant au vrai?

Ce que l'on ne sait pas assez, c'est que l'intelligence, dans l'homme, est orientée par la volonté, la raison par la liberté. La raison, comme la vie,

comme l'amour, s'applique à tout ce que l'homme veut. L'homme peut appliquer toutes ses forces à Dieu, ou bien au monde et à lui-même ; et il peut appliquer ses forces à ce qui n'est pas Dieu, de deux manières, ou bien avec tendance ultérieure vers Dieu, — voie de justice et de vérité, — ou bien avec dégoût, oubli, mépris de Dieu, — voie de ténèbres et d'iniquité. Dans l'un des cas, la tendance est vers l'infini; dans l'autre, vers le néant. La raison, comme l'amour, souffre ces deux tendances; seulement, elle tire une éclatante vengeance de ceux qui la profanent dans sa tendance vers le néant. Nous le verrons.

Une vérité bien inconnue encore, c'est que le travail pratique de la volonté, pour couver la semence du vrai, et la développer comme Dieu la donne, consiste à préférer toujours, en toute impression des créatures, impression où Dieu est toujours cause première et la créature cause seconde, à préférer Dieu qui parle la créature, à la créature que Dieu parle ; et de même, dans toutes les impressions venant de Dieu, à préférer Dieu même à l'impression. C'est-à-dire, en un mot, que la loi de la volonté, pour ne pas gâter la semence, est de préférer toujours Dieu à soi-même et au monde. Et cette sorte de renoncement à soi-même et au

monde, pour préférer Dieu, c'est la *mort philosophique* dont parlent Socrate et Platon; et c'est l'imitation morale du sacrifice évangélique. Puis à son tour l'intelligence, pour avancer dans la recherche de la vérité, pour acquérir ce qu'elle n'a pas, doit procéder comme la volonté, et opérer aussi l'imitation du sacrifice évangélique.

Oui, il y a dans les données intellectuelles, telles qu'elles nous apparaissent d'abord, des limites et des accidents à sacrifier, pour arriver aux pures et simples idées marquées du caractère de l'infini. La raison ne doit pas seulement ranger et comparer les données brutes du monde des corps et du monde des esprits, mais elle doit les ouvrir, et entrer jusqu'au centre des germes, où se trouve Dieu, auteur et vivificateur du germe. La raison doit savoir employer les données des deux mondes, créés de Dieu comme point d'appui, comme bases d'élan (Ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς, dit Platon), pour s'élancer en Dieu. L'âme s'élance ainsi par ses ailes; mais, dans ces siècles si peu philosophiques, les ailes de la raison sont bien moins connues que ses pieds, ses pieds fatigués à outrance pour avancer si peu.

Une autre vérité encore trop peu connue, c'est l'importance et l'influence du corps de la raison, la parole. Le Verbe divin, comme lumière natu-

relle, éclairant tous les hommes, s'est en quelque sorte incarné dans la parole articulée, comme il s'est incarné plus tard, d'une manière plus entière et plus haute, dans ces éternelles paroles révélées qu'un saint docteur appelle « un autre corps du Christ. » On méprise quelquefois le corps de la pensée, comme on méprise le corps de l'âme, composé de chair et de sang. On l'appelle une prison, un obstacle. C'est une erreur manichéenne. Le corps, créature de Dieu, est partout un appui, un moyen voulu de Dieu, qui peut devenir obstacle par accident comme les mots, mais qui subsistera glorifié, même après notre exil terrestre.

Enfin, ce que l'on méconnaît surtout, c'est cette fin dernière et suprême de la raison, que saint Augustin et Platon appellent *le terme du procédé, ou la raison parvenant à sa fin* : (Τέλος τῆς πορείας; ratio perveniens ad finem suum.) Même ceux qui croient à cette fin dernière de la raison, laquelle consiste, dès cette vie, en quelque commencement de rapport direct avec Dieu, en attendant la vue directe et immédiate de la substance de Dieu, les croyants, dis-je, cherchent parfois à repousser de la Logique, comme un affreux mélange, toute mention de cette fin dernière. Mais, pourrait dire ici la raison, que m'importe l'art d'arriver à ma fin, si

cet art ne m'apprend pas à marcher vers ma fin dernière ? Pourquoi donc tenez-vous à séparer la double idée de mon double but, l'idée de mon but terrestre et l'idée de mon but céleste, l'idée de mon but temporel et l'idée de mon but éternel ? Certes, ces idées sont distinctes, et si je ne les distinguais pas, je prendrais la terre pour le ciel et le temps pour l'éternité. Mais pourquoi les mettre toujours à part, et ne les jamais comparer, et n'en point saisir les rapports pour embellir mon but terrestre par la sainte perspective du ciel; et aussi, pour m'apprendre à savoir à propos m'élancer au delà de mon terme moyen jusqu'à mon but suprême ? Et voilà ce que quelquefois l'on voudrait refuser à la raison ! Mais comment ne pas voir qu'un des plus grands obstacles qui empêche la raison d'arriver à son but terrestre, c'est qu'elle ignore ou méconnaît son but céleste ? Eh quoi ! notre raison comme notre cœur seront incessamment sollicités par la bonté de Dieu, attirés à monter jusqu'à Dieu, jusqu'à Dieu Rédempteur, jusqu'à Dieu béatificateur; la raison, comme le cœur, aura reçu de Dieu quelque désir naturel de l'éternelle lumière pour laquelle Dieu nous a créés; l'âme portera en elle *l'instinct béatifique,* comme s'exprime sainte Catherine de Gènes, et la raison pourrait impunément s'abs-

traire, et de ce désir naturel, et des continuelles excitations surnaturelles qui la poussent à sa fin dernière? Qu'arrive-t-il donc au cœur quand il ne se laisse pas attirer sans cesse vers ce but souverain ? On le sait. Il est repoussé; repoussé vers le sens réprouvé dont parle saint Paul; repoussé, non vers la nature, mais contre la nature, et au-dessous de la nature. Ainsi, pour la raison, ne pas tendre à sa fin dernière, malgré le désir naturel et les attraits surnaturels, c'est résister; résister, c'est être repoussé, c'est aller en arrière, non pas vers la saine raison naturelle, mais au-dessous de la raison et contre la raison, vers les abîmes du doute sans fin et de la perversité sophistique. Oh! puisse-t-on bien comprendre ceci, et ne jamais refuser à la raison, surtout à la flexible raison des jeunes hommes, à qui l'on parle pour la première fois de la sagesse, l'ensemble des données de Dieu, et le double flambeau des deux lumières! Puisse-t-on ne jamais tenir la meilleure de ces deux lumières, pendant une longue année, sous le boisseau!

Enfin, ce qui est encore ignoré, c'est que le passage de la moindre des deux lumières à la plus grande, du but terrestre au but céleste de la raison, s'opère, avec l'aide de Dieu, par une imitation à la fois intellectuelle et morale du sacrifice. Oui, pour

passer des fantômes divins à Dieu même, et des idées de l'infini à l'Être qui est l'Infini, il faut un acte de la raison et de la liberté, analogue à celui par lequel la raison s'élance de toute donnée finie à l'infini, et s'élève de la vue du monde à la notion de Dieu. Oui, la raison doit savoir critiquer, sacrifier cet état spéculatif pur, ces fantômes et ces ombres, au goût et au désir d'un plus haut état, qui atteigne la substance de Dieu, et vive au sein du monde réel de Dieu. Ceci n'est plus seulement l'imitation du sacrifice évangélique, mais l'union véritable au très-saint et sublime sacrifice de la croix. De sorte que tout l'itinéraire de l'âme et de la raison, depuis le premier commencement qui reçoit les germes sans les gâter, jusqu'à sa fin dernière où elle arrive à posséder Dieu même, est toujours, ou l'imitation, soit morale, soit logique du sacrifice, ou l'union intellectuelle et morale au sacrifice du Verbe crucifié. De sorte enfin que saint Paul aurait dit tout le secret de la vérité, en s'écriant : « Je ne veux savoir qu'une seule chose : Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié! » En paraissant sacrifier toute science, saint Paul aurait posé la formule de toute science! Oui, il en est ainsi. Oui, par ces solennelles paroles, saint Paul donne la méthode pour arriver à la lumière et à la vérité. Ce mot

est l'épigraphe de la Logique vivante. Daigne le Verbe crucifié nous éclairer, pour qu'il nous soit donné d'entrevoir ces sublimités, et d'en transmettre à quelques-uns l'intelligence.

# CHAPITRE II.

## CERTITUDE.

### I.

La première question qui se pose en Logique, quand on pose les questions oiseuses, est celle-ci : Pouvons-nous être certains de quelque chose ?

Cette question, nous ne la poserons pas ; c'est l'affaire des sophistes. Mais nous dirons ce qu'est la certitude, et quel en est le fondement.

La certitude est un état de l'âme qui en exclut le doute.

Cet état suppose la possession de la vérité. Il ne peut y avoir certitude de ce qui n'est pas vrai. La certitude d'une affirmation mixte, mêlée d'erreur et de vérité, ne porte que sur la vérité renfermée dans l'affirmation. La certitude apparente, qui af-

firme le faux, n'est qu'un acte de volonté, exécuté malgré l'incertitude de l'esprit, malgré les réticences et les oppositions de la conscience.

L'homme a la certitude de sa propre existence. En présence du monde extérieur, l'homme a la certitude de l'existence et de la réalité de ce monde. Les idées nécessaires, auxquelles l'esprit s'élève, à la vue du monde et de l'âme, nous donnent la certitude de l'existence de Dieu.

Le fait de la certitude n'est point contesté. La véracité de la certitude ne peut l'être que par un jeu de l'esprit. L'homme qui a la certitude de l'existence du monde a-t-il raison d'en être certain? Le monde existe-t-il ? Chacun comprend qu'ici commence la sophistique.

La véracité de la certitude est et doit être immédiatement acceptée, comme la vérité des axiomes ; l'évidence des axiomes n'est elle-même qu'un cas particulier de la certitude.

La certitude est la preuve dernière de la vérité; il ne saurait y en avoir d'autre. Comment prouver que la certitude nous donne la vérité, sinon par la certitude même ?

La démonstration de l'existence individuelle ne se donne point, parce que notre existence est, pour nous, toujours et immédiatement certaine. La dé-

monstration de l'existence du monde consiste à mettre l'homme en rapport, par ses sens, avec les objets mêmes ; et les démonstrations de l'existence de Dieu consistent à mettre la raison en présence même de la lumière de Dieu, de l'Être nécessaire, toujours présent, comme excitateur permanent de la raison créée à son image ; d'où résulte la certitude, qui est le but de la démonstration.

Si aucun homme n'a jamais douté de sa propre existence, on peut du moins concevoir qu'un homme doute de l'existence du monde, s'il n'a pas l'usage de ses sens. De même si, par le fait, quelques hommes doutent de l'existence de Dieu, lors même que la démonstration en est donnée, c'est qu'ils n'ont pas l'usage entier des facultés de leur esprit. En eux, l'âme n'est développée que partiellement, et la pensée, dans son action, ne porte pas jusqu'à ses limites naturelles.

Que ce soit une altération réelle de la raison, ou un travers habituel dans l'exercice de la raison, ce vice qui consiste à douter, là où les hommes rencontrent naturellement la certitude, est rare dans la pratique. Il est fréquent dans la spéculation. Le doute factice remplit l'histoire de la philosophie.

L'origine de ce vice, dans la spéculation, est celle-ci : l'homme qui pense et déploie toutes ses forces

dans l'exercice de la raison, la déprave souvent par excès. Ne voyant plus que sa pensée, il place, contrairement à la nature, le point d'appui unique de la raison dans le raisonnement seul, ou dans l'évidence rationnelle. Pour lui, le but n'est plus la certitude, mais la démonstration. Il demande la démonstration, là où il tient la certitude. Un tel esprit est donc faussé; il est hors de sa loi. C'est en ce sens qu'on eût pu dire : «L'homme qui pense est un animal dépravé. » Ce vice se nomme rationalisme[1]. Quand le rationalisme, qui consiste principalement à vouloir démontrer ce qui est déjà certain, nie en outre la vérité de tout ce qui ne lui est pas démontré comme il veut, il devient scepticisme. Voici comment procède le scepticisme :

La vue du monde ne prouve pas l'existence du monde. Cela posé, vous ne pouvez démontrer l'existence du monde, et devez en douter. L'idée de Dieu, en présence du monde, son ouvrage, ne prouve pas l'existence de Dieu. Cela posé, vous ne pouvez démontrer Dieu et devez en douter. La conscience de votre existence n'en prouve pas la

[1] Quelques écrivains prennent en bonne part le mot *Rationalisme*. C'est à tort, selon nous. Ce mot restera dans la langue française comme le nom d'un abus.

réalité. Cela posé, vous ne pouvez démontrer votre propre existence et devez en douter.

Mais pourquoi ne pas dire aussi (quelques sceptiques ont été jusque-là), l'évidence d'une identité logique ne prouve pas cette identité ; l'évidence d'une démonstration ne prouve pas la vérité de la proposition. Cela posé, vous ne pouvez rien démontrer.

Il est clair que de telles assertions sont des jeux de l'esprit. Elles partent d'une majeure contradictoire et dénuée de sens : savoir : la vue du monde ne prouve pas l'existence du monde; mais la vue du monde n'étant autre chose que le monde même, en présence de l'homme et vu par lui, implique nécessairement, ou plutôt manifeste directement son existence : de même que l'évidence actuelle d'un axiome n'étant autre chose que la vue de la vérité, implique la vérité.

Et cependant le scepticisme est, depuis l'origine, l'entrave et le fléau de la philosophie. Une trop grande partie des efforts de la philosophie jusqu'à présent se tourne à établir, contre le scepticisme, la véracité de nos moyens de connaître, et à chercher le caractère de la vérité. Mais le scepticisme semble un inévitable ennemi que la philosophie entraîne avec elle comme son ombre. Cherchons

donc à montrer quelle est l'erreur du scepticisme, et ce qu'est en lui-même ce vice originel de l'esprit humain.

L'erreur du scepticisme consiste à demander la démonstration de ce qui n'est pas démontrable, et à ignorer qu'il y a, dans l'esprit humain, des données aussi indémontrables que certaines.

Prenons une science certaine et infaillible de l'aveu de tous, les mathématiques. Il y a en mathématiques une étrange singularité. Il s'y rencontre ce qu'on appelle des quantités *irrationnelles,* c'est-à-dire, des quantités réellement existantes, mais qui ne sauraient être exprimées par aucun nombre, entier ou fractionnaire. Telle est, par exemple, *la racine carrée de deux*. C'est une quantité qui ne peut être représentée par aucun nombre, entier ou fractionnaire.

Cette quantité existe néanmoins; j'entends qu'elle a sa grandeur précise. Car, le côté d'un carré étant *un,* la diagonale de ce même carré est *la racine carrée de deux*. Voilà cette quantité visible aux yeux, ou, si l'on veut, visible à la raison.

La géométrie nous montre donc clairement la racine carrée de deux ; mais l'arithmétique ne possède aucun nombre pour la représenter. Cette racine est irrationnelle.

Donc, la géométrie saisit des quantités que l'arithmétique ne peut saisir. La science mathématique obtient par l'un de ses instruments ce que l'autre ne peut atteindre.

De même, disons-nous, dans la Logique générale, l'esprit saisit, par la vue ou l'intuition immédiate, des données que le raisonnement ne peut atteindre.

Mais ce n'est pas ici seulement une comparaison; c'est un exemple dans l'espèce. En effet, les nombres sont des mots qui expriment les grandeurs; les formes géométriques sont l'image, ou plutôt la vue même des grandeurs. Il y a donc, dans l'esprit, des données que la vue peut atteindre, mais que la logique ne saurait exprimer. Elles sont irrationnelles, quoique visibles, et certaines, quoique indémontrables.

C'est là le point qu'ignore le scepticisme; et dans cette ignorance, il demande la démonstration de ce qui est indémontrable par nature. Il rejette comme n'existant pas, ou comme n'étant pas de son domaine, toutes les données que le raisonnement n'analyse pas d'une manière adéquate.

Et pourtant l'arithmétique repousse-t-elle les grandeurs irrationnelles comme chimériques? les

repousse-t-elle du moins comme n'étant pas de son domaine? En aucune sorte. Elle les admet; elle les emploie et les calcule. Elle les calcule, et ces grandeurs en dehors du nombre, multipliées entre elles, produisent des nombres. Elles ne sont pas des nombres, mais des racines de nombres. Ce sont des données pour l'arithmétique, quoique incommensurables à l'arithmétique.

Il en est de même en philosophie pour les données premières. L'âme les voit par ses sens, ou par la raison, quoique la logique ne les explique pas. Ce sont des données nécessaires à la raison, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes commensurables à la logique de la raison.

Irrationnelles elles-mêmes, elles sont des bases de propositions rationnelles. Les rejeter, malgré la nature et le sens commun, soit comme chimériques, soit comme ne pouvant être admises dans le domaine de la raison pure, c'est l'enfance de la philosophie. C'est l'erreur sophistique d'une science inepte : c'est une manie d'école, un prétexte de tournoi logique ; c'est rejeter la raison pour raisonner ; c'est chercher ce qu'on tient ; c'est le perdre pour l'ombre ; c'est se fuir en se cherchant. Et l'on pourrait appliquer à la philosophie ainsi faite le mot d'un philosophe : « La philosophie est l'Odys-

« sée de l'esprit qui, merveilleusement déçu, se fuit « en se cherchant lui-même [1]. »

Telle est l'erreur des sceptiques ; et le tort de la philosophie, c'est de ne point passer outre : c'est de faire une large place à ces questions mal posées, insolubles, contradictoires ; de donner du temps et des forces à un travail stérile et faux, et de ne pas excommunier nettement les sophistes qui cherchent, par mauvaise volonté, à lui faire perdre un temps précieux.

Que de temps n'a-t-on pas perdu, en mathématiques, à chercher le rapport de la circonférence au diamètre, pour arriver à la quadrature du cercle ? Aujourd'hui il est directement démontré que ce rapport n'est exprimable par aucun nombre. De même, la philosophie doit directement démontrer l'insolubilité des questions insolubles.

Or, cette démonstration a été donnée par les sceptiques pour en conclure qu'il fallait rejeter l'autorité de nos moyens de connaître ; elle a été donnée par les dogmatiques, pour établir que cette autorité devait être immédiatement acceptée. Acceptons-la des deux côtés, pour en conclure, comme Aristote, que les points de départ sont indémontra-

[1] M. de Schelling.

bles en même temps qu'infaillibles. Ce sont les données mêmes de la vérité, la vue du monde, l'évidence des axiomes, vue, évidence, qui donnent la certitude, certitude qui ne peut tromper.

Maintenant veut-on savoir ce qu'est la certitude, quel en est le fondement, et pourquoi elle ne peut tromper? Essayons de le dire.

## II.

Nous avouons n'avoir pénétré que fort tard la question de la certitude; et ce qui nous a fait comprendre enfin ce point de Logique, c'est la question théologique correspondante, touchant la certitude de la foi. « La foi peut-elle tromper? » dit saint Thomas d'Aquin (*Num potest fidei subesse falsum?*) « Non, dit-il, il est impossible que la foi trompe. » Dès lors qu'il y a foi, il y a vérité, et adhésion à la vérité seule. Et pourquoi? Par cela même précisément que la foi est un don de Dieu, une adhésion à Dieu, à Dieu qui la produit lui-même en nous par sa lumière surnaturelle; à Dieu qui la verse lui-même par sa grâce dans le cœur et l'intelligence. Or, Dieu est la vérité même, et il ne peut tromper. On croit, parce que Dieu parle. Quand il ne parle

pas, on ne croit pas. Évidemment, la foi, ainsi définie, et cette définition est la seule légitime, la foi ne peut tromper; cela impliquerait contradiction.

Eh bien ! justement par la même raison, la vuè du monde et la vue de la vérité des principes et axiomes ne peut tromper.

Qu'est-ce, en effet, que l'évidence des principes et la vue de ce monde crée ?

Quant à la vue des vérités nécessaires et axiomatiques, nous l'avons amplement montré, dans notre Traité de la connaissance de Dieu, c'est une certaine vue de Dieu. Il n'y a pas un philosophe qui ne sache cela : Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, saint Anselme et saint Bonaventure, Descartes, Thomassin, Malebranche, Bossuet et Fénelon, tous l'enseignent. « L'idée de Dieu, dit Descartes, c'est Dieu même « conçu dans l'entendement. — Cette idée n'est « que cela même que nous apercevons par l'enten- « dement, soit lorsqu'il conçoit, soit lorsqu'il juge, « soit lorsqu'il raisonne.[1] » Ainsi, selon Descartes, l'idée de Dieu, et tout ce qu'aperçoit l'entendement lorsqu'il pense, cela même est une certaine vue de Dieu, existant dans l'entendement. Et d'ordinaire,

[1] T. I, p. 425.

l'on ne comprend pas assez Descartes lorsqu'il ajoute ces remarquables paroles : « La règle que « j'ai posée, savoir, que les choses que nous con- « cevons clairement sont toutes vraies, n'est assu- « rée qu'à cause que Dieu est, *et que tout ce qui « est en nous vient de lui ;* nos idées ou notions étant « des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en « tout ce en quoi elles sont claires et distinctes ne « peuvent être que vraies. [1] » Donc, selon Descartes, ce qui fait que la certitude ne trompe point dans l'évidence, c'est qu'elle vient de Dieu même qui la produit actuellement en nous, « C'est en Lui, d'une « certaine manière qui m'est incompréhensible, « c'est en Lui, dit Bossuet, que je vois les véri- « tés éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui « qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses « lumières.... C'est une chose étonnante, que « l'homme entende tant de vérités, sans entendre en « même temps, que toute vérité vient de Dieu ; « qu'elle est en Dieu, et qu'elle est Dieu même. [2] » Tout Malebranche, on le sait, est dans cette seule idée, et sa gloire est de l'avoir développée plus qu'aucun autre philosophe. Le cardinal Gerdil, grand esprit trop peu connu, montre que telle est

[1] T. I, p. 165.—[2] De la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. IV.

la doctrine de Thomassin et de saint Augustin, et sur la fin de sa longue et savante carrière, il résume ainsi qu'il suit la doctrine de Malebranche, qu'il avait défendue toute sa vie, et qu'il déclare inattaquable sur ce point. « 1° Dans la *simple perception*, l'entendement est passif suivant l'ancienne « maxime adoptée par les écoles, d'après Aristote. « 2° Cette première opération de l'entendement, « qu'on désigne en Logique par le nom de *simple* « *appréhension*, *n'est pas sujette à l'erreur*, ainsi que « toutes les écoles en conviennent. 3° Cette simple « perception est produite dans l'âme par l'action « de Dieu.... en ce sens que Dieu, qui renferme en « Lui les idées de toutes choses, imprime, par son « action sur l'esprit, *la ressemblance intelligible*, qui « est l'objet immédiat de la perception. [1] »

Ainsi, selon tous ces auteurs et beaucoup d'autres que nous avons cités et citerons, une idée est une certaine vue de Dieu ; là où il y a idée proprement dite, il y a vue de Dieu ; donc, là où est l'idée, là est la vérité ; là où n'est pas la vérité, là n'est pas l'idée. C'est le mot de saint Augustin, que répète et approuve saint Thomas, et tous les philosophes, avant eux comme après : « Quiconque se trompe, là

[1] Œuvres de Gerdil, t. IV, p. 5. (Rome, 1806.)

« où il se trompe, cesse de faire acte d'intelligence. »

Telle étant l'origine des idées, on comprend le fondement de la certitude. C'est ce que nous avons gagné à commencer notre Philosophie par le Traité de Dieu. Nous avons démontré, dans la seconde partie de cet ouvrage, que l'intelligence en acte est une certaine vue de Dieu. Nous avons donc déjà résolu implicitement la question de l'origine des idées, et la question de la certitude.

## III.

Voilà pour l'évidence des idées claires. Mais que dire de la certitude venue des sens, et par la vue du monde des corps? Il en faut dire précisément même chose. Il faut suivre Malebranche jusqu'ici. Si la vue des idées nécessaires est une certaine vue de Dieu, la vue des créatures de Dieu n'implique-t-elle pas aussi quelque vue de Dieu? Est-ce qu'une étoile que j'aperçois au ciel ne me montre pas Dieu en un sens? Cette étoile peut-elle être où elle est, sans Dieu, sans Dieu qui la soutient et qui la porte actuellement? Peut-elle briller, si Dieu ne lui ordonne actuellement de luire? Et peut-elle obéir à cet ordre, si Dieu ne concourt pas actuellement

à sa lumière? La lumière est un mouvement dont l'astre est cause seconde, mais dont Dieu seul est cause première. « Dieu opère en tout Opérant, » dit saint Thomas d'Aquin. En tout mouvement des esprits ou des corps, Dieu agit comme moteur immobile et premier. Dieu nous éclaire dans le soleil plus que le soleil même. Dieu nous touche dans toute créature, plus que la créature elle-même. « Toutes les fois, dit Bossuet, que nous nous « servons de notre corps, soit pour parler ou « pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque « façon que ce soit, nous devrions toujours sentir « Dieu présent. » — « C'est en Dieu, dit saint Paul, que nous vivons, que nous sommes, et que « nous nous mouvons; » parole fondamentale, fleuve de science, dont les eaux se répandront de plus en plus sur toutes les régions de la pensée; parole fondamentale qui détruira le panthéisme, en lui ôtant les immenses vérités dont il abuse, et qui dans tous les temps lui ont fait une école, malgré sa monstruosité;[1] parole fondamentale pour la physique, comme pour la science de l'âme. Oui, toute créature visible et intelligible est en

[1] Spinosa dit : « Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, LICET ALIO MODO. »

Dieu, vit et se meut en Dieu. Donc, quand nous la voyons et la sentons, en quelque manière que ce soit, nous la voyons être en Dieu, vivre en Dieu, et se mouvoir en Dieu. De ce miroir des créatures, quelque chose de Dieu nous arrive, modifié par la créature; comme, quand mes yeux regardent un horizon, de tout objet jusqu'à mes yeux arrive la lumière du soleil, empruntée par l'objet visible. Toute couleur puise dans la lumière, unité des couleurs et source des couleurs, sa force pour luire et être vue. Elle emprunte une partie de la lumière pleine, la partie dont sa nature la rend capable, et me l'envoie. C'est réellement un certain rayon du soleil, réfléchi et réfrangé, que je vois, en voyant ce corps qui m'envoie sa couleur. Ainsi, de toutes les qualités de toutes les créatures relativement à Dieu. Chacune d'elles participe, suivant sa nature, à l'éclat, à la force, à la vie, à la lumière de Dieu. En la voyant, en la sentant, je vois et je sens, ou du moins je dois voir et sentir cette participation divine. Et c'est pour cela que, selon saint Paul, « en voyant les objets créés, je vois aussi intellec-« tuellement les perfections invisibles de Dieu (*in-« visibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta* con-« spiciuntur); » et c'est aussi pourquoi, selon l'An-« cien Testament, dans la beauté des créatures,

« le Créateur est vu et reconnu (*poterit cognoscibiliter* VIDERI). »

On a tant de peine à comprendre, lorsque l'on veut philosopher, que quelque chose, autre que Dieu, puisse exister! Comprenons donc du moins que rien ne saurait exister ni vivre, ni se mouvoir, qu'en Dieu, par Dieu, et avec Dieu. Comprenons donc qu'on ne saurait rien voir, rien sentir, qu'en Dieu, par Dieu, et avec Dieu. Son verbe porte et vivifie tout, incessamment. Donc, en sentant, en voyant quoi que ce soit, c'est, en quelque manière, Dieu qu'on voit et qu'on sent implicitement et indirectement. Ici, toutes les vérités dérobées par les efforts des panthéistes nous reviennent, car il suffit d'en retrancher l'absurde manifeste. Nous avons, pour cette grande pensée, tout le platonisme et tout Malebranche, et beaucoup plus que tout cela, saint Paul, et plus encore, tout l'Évangile; et nous aurons pour nous tous les travaux de la physique, quand ils seront poussés à bout et médités. Tout ici nous est un appui, et nous disons avec confiance : « Oui, en voyant les idées, nous voyons en même temps, et notre âme, et Dieu. En voyant le monde exister, nous voyons en même temps, et le monde, et notre âme, et Dieu. »

## IV.

Donc, dans la vue des idées et dans la vue du monde, Dieu, d'une certaine manière, et nous parle et se montre. Lui qui est la vérité même, se montre en tout, et montre en Lui tout ce qu'on voit.

Et c'est de sa vérité même, de sa véracité, si l'on veut s'exprimer ainsi, que vient à notre esprit toute certitude. Lui, qui seul est la vérité, a seul la force de commander la certitude; et quand on est certain, c'est que Dieu le veut et l'opère, et quand le doute est impossible, c'est qu'on s'appuie sur Dieu. Et c'est pour cela même qu'on a été souvent porté à voir, au fond de la certitude, un acte de foi, une adhésion de l'esprit à Dieu. C'est qu'en effet la certitude est, dans l'ordre naturel, tout ce que la théologie dit de la foi, dans l'ordre surnaturel. Il y a, disions-nous, « dans l'ordre naturel même, « une sorte de foi, qui, par son autorité intérieure, « impose à notre esprit l'assentiment.[1] » Il y a disions-nous, d'après autrui, « une foi humaine na-

[1] De la Connaissance de Dieu, t. II, p. 247.

« turelle qui est dans l'individu, comme la base de « la raison humaine. » C'est ainsi que l'entend saint Thomas : « De même que l'homme, par la « lumière naturelle de l'intelligence, adhère aux « principes, de même, par la lumière de la foi, « divinement répandue dans l'âme, l'homme adhère « aux choses de la foi. [1] » Et ailleurs « la foi est, « dans l'ordre surnaturel, ce qu'est l'évidence des « principes, dans l'ordre naturel. [2] »

Mais saint Thomas pousse plus loin la comparaison et affirme formellement, ce que nous soutenons, que toute certitude vient de ce que Dieu nous parle. « Le fondement de la certitude, » dit saint Thomas, « est cette lumière de la raison, divi- « nement donnée à l'âme, et dans laquelle Dieu « nous parle. » (*Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito,* QUO IN NOBIS LOQUITUR DEUS.) [3] Doctrine admirable, qui justifie saint Thomas d'Aquin contre les esprits exclusivement imbus des idées de Male-

[1] Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis... hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei. (2 . 2æ. q. II. art. 3.)

[2] Fides est in gratuitis sicut intellectus principiorum in naturalibus.

[3] Verit. q. II. art. 1.

branche, et qui opposent absolument saint Thomas à saint Augustin. Doctrine admirable, et qu'il nous faut approfondir par d'autres textes de saint Thomas d'Aquin, pour montrer si notre saint docteur a su que toute vue de la vérité est une certaine vue de Dieu; et que, par conséquent, la certitude vient de ce que Dieu, en un certain sens, est présent et se montre.

On sait que tous les Pères, grecs et latins, saint Justin, Origène, saint Clément, saint Bazile, saint Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, répètent sous toutes les formes, que toute vue de la vérité est une certaine vue de Dieu, et que par conséquent toute certitude rationnelle vient de Dieu. Toute leur philosophie est le commentaire de la grande parole de saint Jean : « Il était la lumière qui éclaire tout homme venant « en ce monde. » Mais ils expliquent ce texte fondamental sans oublier la parole de l'Ancien Testament, répétée d'ailleurs par l'Évangile même : « Tu ne me verras pas face à face. » Par exemple, saint Grégoire de Nazianze dit : « Lorsque j'élève « mes regards, c'est à peine si j'aperçois Dieu indi« rectement... Voir Dieu indirectement, c'est le voir « à travers tout ce qui le fait connaître, comme nos « faibles yeux voient l'image du soleil dans les eaux,

(Ἐπεὶ δὲ προσέβλεψα, μόλις εἶδον Θεοῦ τὰ ὀπίσθια... ταῦτα γὰρ Θεοῦ τὰ ὀπίσθια ὅσα μετ' ἐκεῖνον ἐκείνου γνωρίσματα, ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου εἰκόνες ταῖς σαθραῖς ὄψεσι παραδεικνῦσαι τὸν ἥλιον.[1] « L'homme qui est un être charnel, dit saint Basile, ne peut pas contempler directement la lumière spirituelle de la vérité, et Dieu « l'accoutume à voir le soleil dans les eaux. (Ὁ μὲν γὰρ σάρκινος ἄνθρωπος ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ πνευματικὸν φῶς τῆς ἀληθείας ἀναβλέψαι... Ἐν ὕδατι βλέπειν τὸν ἥλιον προσεθίζων.[2]) » — « Toutes les vérités scientifiques qui « sont d'une absolue certitude, dit saint Augustin, « sont intelligibles comme sont visibles les objets « qu'illumine le soleil. Mais ici c'est Dieu qui éclai- « re. » (*Disciplinarum quæque certissima talia sunt, qualia illa quæ sole illustrantur ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.*[3]) — « Dans la pa- « trie, on verra Dieu sans intermédiaire, dit saint Bo- « naventure; notre vue ne pourrait pas à présent, « à cause de sa faiblesse, se fixer sur la lumière par « excellence; il est donc nécessaire d'avoir un in- « termédiaire, c'est-à-dire le miroir des créatures. » (*In patria sine medio videbitur Deus... cum visus noster in præsenti non possit propter debilita-*

[1] S. Greg. de Naz. Orat. 28.

[2] De Spirit. Sanct., XIV, 33, et XXII, 53. — [3] Soliloq. I, 12.

*tem in excellentem lucem figi, necesse est habere medium, scilicet speculum creaturæ.*[1]) « L'idée « de Dieu, dit Descartes, c'est Dieu même conçu « dans l'entendement. Cette idée n'est que cela même « que nous apercevons par l'entendement, soit lors- « qu'il conçoit, soit lorsqu'il juge, soit lorsqu'il rai- « sonne[2] » — « C'est en Lui, d'une certaine manière « qui m'est incompréhensible, dit Bossuet, c'est en « Lui que je vois les vérités éternelles ; et les voir, « c'est me tourner à celui qui est immuablement « toute vérité, et recevoir ses lumières.[3] » — Dieu « est à notre esprit ce que la lumière est à l'œil, « dit Leibniz; il est cette divine vérité qui reluit en « nous. » (*Hæc est illa, divina in nobis* RELUCENS *ve-* « *ritas.*)[4] Enfin la sainte Écriture a merveilleusement établi le principe de cette vérité : « Tu me « verras indirectement, mais tu ne pourras voir ma « face. » (*Videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris.*)[5] Tous les mystiques du moyen âge et de tous les âges vivent de cette doctrine. Le XVII[e] siècle en est plein. Malebranche rend un grand service à la philosophie en la

[1] Compend. theol. verit. de nat. Dei, I, x.

[2] T. I, p. 425. — [3] T. X, p. 82.

[4] Œuvres phil. Edit. Erdman, p. 446. — [5] Exod. XXXIII, 23.

mettant dans la plus éclatante lumière. Seulement, il vient un point où Malebranche dépasse la vérité, et, bien malgré lui sans doute, confond, ou tout au moins semble confondre, par des expressions certainement inexactes, la vue naturelle de la vérité avec la vision intuitive de Dieu, avec la vue directe et immédiate de la substance de Dieu. Or il y a encore aujourd'hui des philosophes chrétiens en assez grand nombre, qui, sur ce point, acceptent Malebranche en entier, tout en niant, bien entendu, l'identité de la vue naturelle et de la vision intuitive de Dieu. D'un autre côté, quelques thomistes qui semblent ne pas prendre saint Thomas en entier, tombent dans l'excès contraire, et n'admettent point que, selon saint Thomas ni selon la réalité, toute vue de la vérité soit une certaine vue de Dieu. C'est évidemment se séparer de la grande tradition des écoles catholiques. Aussi les partisans exclusifs de Malebranche triomphent de cet isolement, et accordent que, sur ce point, saint Thomas a été trompé par Aristote.

C'est ce que nous ne saurions accorder. Nous croyons au contraire que saint Thomas, plus qu'aucun autre, est sur ce point dans la plus précise vérité. Il exclut absolument l'erreur de Malebran-

che, dans le sens de laquelle Fénelon même et Bossuet ont quelques expressions que je dirais presque inexactes, ce que je ne trouve point dans saint Thomas. Et d'un autre côté, saint Thomas affirme de la manière la plus précise tout ce qu'il y a de vrai dans Malebranche, c'est-à-dire tout ce en quoi Malebranche est d'accord avec saint Augustin. Ce n'est pas saint Thomas, « notre docteur œcuménique, » comme l'appelle Massillon, qui, pour nier que la vue de la vérité soit une certaine vue de la lumière de Dieu, rejettera de sa philosophie ces trois paroles fondamentales de la sainte Écriture : « Il était la lumière qui éclaire tout homme venant « en ce monde. » — « Les perfections invisibles « de Dieu sont vues (CONSPICIUNTUR) par l'intermé- « diaire des choses créées (*per ea quæ facta sunt.*) « — Par la beauté de la création, le créateur peut « être vu (*a magnitudine speciei poterit creator ho- « rum* VIDERI.) » D'un autre côté, ce n'est pas saint Thomas qui effacera de sa philosophie cette autre parole du Christ : « Aucun homme n'a jamais vu « Dieu. » (*Deum nemo vidit unquam.*) Saint Thomas saura unir ces divines vérités, et, solidement appuyé des deux parts, il trouvera le vrai chemin que la philosophie chrétienne suivra un jour sans hésiter.

Toujours et partout, saint Thomas soutiendra

qu'il ne peut être donné à l'homme, naturellement, de voir la substance de Dieu (*ut divina substantia videatur quid sit*); mais toujours aussi il soutiendra que toute vue de la vérité est une vue de la lumière de Dieu.

Voici surtout un texte suivi où notre saint docteur expose clairement sa doctrine, et après la lecture duquel toute équivoque est impossible. Il s'agit du commentaire de ce texte sacré : « Nous ver-« rons la lumière, Seigneur, dans ta lumière. » (*In lumine tuo videbimus lumen.*)

« Voici, dit saint Thomas, les deux priviléges de « la créature raisonnable. Le premier, c'est que la « créature raisonnable *voit dans la lumière de Dieu,* « tandis que les animaux ne voient point dans la lu-« mière de Dieu. C'est pourquoi le Psaume dit : « *Dans ta lumière!* Et il ne s'agit point ici de la lu-« mière créée par Dieu, celle dont il a été dit : « *Que la lumière soit.* Mais il s'agit ici de votre lu-« mière, Seigneur (*in lumine tuo*), de la lumière « dont vous-même brillez (QUO SCILICET TU LUCES), « et qui est la ressemblance de votre substance « (*quod est similitudo substantiæ tuæ*). C'est « cette lumière à laquelle les animaux n'ont au-« cune part : mais la créature raisonnable y par-« ticipe dans la connaissance naturelle qu'elle a de

« la vérité. Car qu'est-ce que notre raison natu-« relle, sinon le reflet (*refulgentia*) de la clarté « divine dans l'âme, clarté qui nous forme à l'ima-« ge de Dieu, comme il est dit (Ps. IV) : La lumière « de votre visage, ô Seigneur, s'est réfléchie sur « nous [1]?.... »

« Le second privilége de la créature raisonnable,

[1] Duo sunt privilegia rationalis creaturæ. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei, quia alia animalia non vident in lumine Dei. Ideo dicit : « In lumine tuo. » Non intelligitur de lumine creato a Deo. quia sic intelligitur illud quod dicitur : « Fiat lux ; » sed « in « lumine tuo » quo scilicet tu luces, quod est similitudo substantiæ tuæ. Istud lumen non participant animalia bruta : sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali. Nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinæ claritatis in anima : propter quam claritatem est ad imaginem Dei. « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. (Ps. IV.) » Aliud privilegium est, quia sola creatura rationalis videt hoc lumen : unde dicit : Videbimus lumen. Hoc lumen est veritas creata, id est Christus, secundum quod homo. vel est veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritatis est : quia sicut per lumen aliquid cognoscitur, in quantum lucidum, ita cognoscitur in quantum est verum. Animalia bruta bene cognoscunt aliqua vera, puta hoc dulce, sed non veritatem hujus propositionis, hoc est verum, quia hoc consistit in adæquatione hujus intellectus ad rem, quod non possunt facere bruta. Ergo bruta non habent lumen creatum ; similiter nec lumen increatum.... (Expositio aurea in David., Ps. XXXVI.)

« c'est que seule *elle peut voir cette lumière.* Cette « lumière c'est d'abord la vérité créée, ou le Christ, « en tant qu'homme ; ou bien c'est la vérité incréée « dans laquelle nous connaissons les quelques véri- « tés que nous pouvons atteindre ; car la vérité est « une lumière spirituelle : c'est par la lumière que « l'on peut connaître un objet, en tant que visible ; « c'est par la lumière que l'on connaît les choses en « tant que vraies. Les animaux connaissent bien cer- « taines choses qui sont vraies, c'est-à-dire, par « exemple, que telle substance est douce au goût ; « mais ils ne connaissent jamais que telle chose est « vraie ; ils ne sauraient connaître la conformité de « l'idée à la chose. Ainsi les animaux n'ont ni la lu- « mière créée, ni la lumière incréée. »

Ce beau texte, si parfaitement clair, illumine toute la doctrine de saint Thomas sur ce sujet, et la montre identique à celle de tous les Pères, de tous les mystiques, de saint Augustin et du XVII^e^ siècle, en réservant toujours l'erreur de Malebranche.

La vue de la vérité dans la connaissance naturelle, c'est la vue, non pas de la lumière créée, mais bien de la lumière de Dieu, c'est-à-dire de la lumière dont brille Dieu même. Et cela parce que la lumière de raison n'est autre chose que le reflet de la lumière

de Dieu en nous. C'est ce reflet qui rend notre âme image de Dieu. Donc, quand la raison voit la lumière qui est en elle, et qu'elle voit l'âme, l'image de Dieu, ce n'est pas seulement l'empreinte qu'elle voit, comme l'empreinte du cachet sur la cire, c'est aussi une lumière, et une lumière qui est celle dont Dieu brille, mais reflétée en nous. Aussi n'est-ce point la substance même de Dieu que nous voyons, c'est son image, l'image de sa substance (*similitudo substantiæ*), formée en nous par la lumière même dont Dieu brille.

C'est précisément la doctrine que nous nous sommes efforcé d'inculquer à nos lecteurs dans notre Traité de la connaissance de Dieu. Prise ainsi, c'est la doctrine de toutes les grandes écoles.

D'après cela, plus d'équivoque possible sur les passages de la Somme théologique où saint Thomas parle de la lumière de la raison. Ces textes, selon nous, sont parfaitement clairs par eux-mêmes; mais comme il se trouve encore des thomistes trop rapprochés de Locke, qui, selon nous, les entendent mal, il est bon de les comparer aux textes lumineux sur lesquels nous nous appuyons. Voici, tiré de la Somme Théologique, le résumé de la doctrine de saint Thomas sur la connaissance naturelle.

« Au-dessus de l'intelligence humaine, il faut une intelligence supérieure qui lui communique la vertu d'ètre intelligente..., et qui l'aide à voir. [1] »

« Mais, étant donné *cet intellect actif,* supérieur à l'homme, il faut en outre admettre dans l'âme humaine elle-même une vertu dérivée de cette intelligence supérieure, et qui agisse dans l'opération intellectuelle. [2] Car partout, outre l'opération de la cause première, il y a dans chaque agent secondaire une force propre. Il faut donc dire aussi qu'il y a, dans notre âme, une force intellectuelle dérivée de l'intelligence supérieure. Il y a donc ces deux choses : la cause première de toute opération intellectuelle, et la force propre à la cause seconde. Cette dernière, Aristote la compare à la lumière diffuse venant du soleil et reçue dans l'air. Et quant à cet intellect supérieur qui agit sur les âmes, Platon le compare au soleil, source de la lumière. [3]

[1] Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat .... et quo anima juvetur ad intelligendum.

[2] Nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu.

[3] Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini quod

Mais cette intelligence supérieure, notre foi nous enseigne qu'elle est Dieu même. C'est donc lui qui donne à notre âme la lumière intellectuelle, selon le mot du Psaume : « La lumière de votre visage, ô Seigneur, est répandue sur nous. » Cette vraie lumière dont parle l'Évangile nous illumine comme cause universelle, et de plus nous donne une force propre pour agir intellectuellement.[1] »

Ainsi Dieu par la lumière dont il brille (*quo tu luces*) donne à notre âme l'intelligence (*a quo anima virtutem intelligendi obtineat*). Il lui donne d'abord une certaine force propre, une certaine faculté (*aliquam particularem virtutem*), qui est quelque chose appartenant à l'âme (*aliquid animæ*). En outre, cette vraie lumière qui éclaire tous les hommes par son action sur l'âme (*imprimentem in animas*) l'aide à comprendre actuellement la vérité (*quo juvetur ad intelligendum*). Dieu lui

est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum, imprimentem in animas nostras, comparavit soli.

[1] Unde ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat secundum illud : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.... Dicendum ergo quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem. (Summa theol. pars I. q. LXXIX. a. IV.)

donne actuellement la lumière (*lumen intellectuale*), en répandant en elle la lumière de sa face (*signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*). La lumière que l'homme reçoit est un reflet dans l'âme (*refulgentia in anima*). Mais la source de cette lumière est le divin soleil. Et la connaissance naturelle de la vérité (*cognitione naturali*) qui en résulte est une vue dans la lumière de Dieu (*creatura rationalis videt in lumine Dei.*)

Un autre texte suivi résume le tout : « On peut « dire que nous voyons tout en Dieu, et que nous « jugeons tout en Dieu, en ce sens que nous ne « connaissons et ne jugeons que par la participa- « tion de la lumière de Dieu. Car la lumière même « de la raison est une certaine participation de la « lumière divine. C'est ainsi que nous voyons et « jugeons les choses sensibles par le soleil, c'est-à- « dire par la lumière du soleil. C'est pourquoi « saint Augustin dit : Les principes évidents des « sciences ne peuvent être vus, s'ils ne sont illumi- « nés par leur soleil, c'est-à-dire par Dieu. De mê- « me donc que pour voir les objets sensibles, il « n'est pas nécessaire de voir la substance du soleil, « de même pour voir les vérités intelligibles, il « n'est pas nécessaire de voir l'essence de Dieu [1] »

[1] Iª. q. XII, art. XI ad 3m.

Il suit de tout ceci, d'abord que, sur la théorie de la connaissance naturelle, saint Thomas est d'accord, ainsi que nous le disions, avec saint Augustin, avec tous les Pères grecs, avec tous les mystiques, et avec le XVII$^{e}$ siècle. Il affirme que l'on connaît en Dieu, et que l'on voit et que l'on juge en Dieu ; mais il précise cette sublime vérité de manière à éviter l'excès de Malebranche, en affirmant que cette vue de Dieu, qui constitue notre connaissance naturelle, est une vue indirecte dans la lumière de Dieu, comme lorsque l'œil voit les objets que le soleil éclaire, sans voir le soleil même. Nous croyons que cette doctrine, ainsi mesurée et limitée, renferme tout ce qu'il y a de vrai dans toutes les théories de la connaissance.

Il suit en second lieu de cette doctrine, — ce à quoi nous en voulions venir, — que le fondement de la certitude est la véracité de Dieu. On voit en Dieu la vérité. On a la lumière naturelle de la raison, qui est une participation de la lumière de Dieu, lumière dans laquelle Dieu nous parle (*quo in nobis loquitur Deus*). Le fondement de la certitude c'est donc Dieu, qui nous parle dans toute vérité, et qui ne peut tromper parce qu'il est la vérité même. C'est ainsi que l'entend Descartes, qui, sur ce point, est d'ordinaire fort mal compris. Le résumé de toute

la théorie de la certitude est donc l'admirable mot de saint Thomas, déjà cité : « Le fondement de la « certitude est la lumière de la raison, lumière que « Dieu met en nous, et dans laquelle il nous parle. » « Leibniz, du reste, s'exprime de même : « La vérité, « dit-il, qui parle en nous, quand nous voyons des « théorèmes d'éternelle certitude, est la voix même « de Dieu. » (*Veritas quæ intus loquitur, cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est.* Epist. ad Ludov. de sect. p. 82.) Il faut donc comparer, avec saint Thomas, la certitude naturelle de la raison à la surnaturelle certitude de la foi. C'est la même loi dans ces deux ordres, si différents par leur substance. L'on adhère aux principes, par la lumière naturelle dans laquelle, d'une certaine manière, Dieu nous parle, comme on adhère aux choses de la foi par la lumière surnaturelle dans laquelle, d'une autre manière, Dieu nous parle. Les deux ordres sont parallèles. Et c'est pourquoi tant de philosophes, depuis Aristote jusqu'à Kant et aux Écossais, appellent *foi,* l'adhésion à l'évidence naturelle des principes. Nous avons développé ce point dans notre Traité de la Connaissance de Dieu. Ainsi la certitude ne trompe point, parce que, dans toute certitude, c'est Dieu, Dieu la vérité même, que l'es-

prit voit ou qu'il entend. La certitude est une paix de l'esprit que Dieu seul peut donner. C'est précisément pour cela que, comme le dit le cardinal Gerdil, cette première opération intellectuelle qui est la simple appréhension, ou, si l'on veut, la simple admission des données, n'est point sujette à l'erreur, ainsi que toutes les écoles en conviennent. C'est pour cela que saint Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, affirme que l'intellect ne peut être faux (*intellectus non potest esse falsus*[1]). Saint Augustin nous offre la même doctrine : « Quiconque se trompe, au point où il se « trompe, cesse de faire acte d'intelligence. » (*Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.*) Bossuet à son tour nous dit : « Et il demeure certain « que l'entendement purgé de ces vices, et vrai- « ment attentif à son objet, ne se trompera jamais.[2] »

Saint Thomas dit touchant la certitude qui vient des sens : « Les sens, appliqués à leur objet pro- « pre, ne se trompent point. » (*Sensus circa proprium objectum non decipitur.*) Et d'ailleurs, en parlant de la vue des vérités simples, il dit encore : « Là l'erreur n'entre pas.[3] »

[1] Iª. q. 85. — [2] Connaiss. de Dieu, chap. I.

[3] .... Ut scilicet, cessante discursu, figatur ejus intuitus in con-

La conclusion pratique à tirer de ceci, c'est que l'esprit qui aime et cherche la vérité doit commencer par le respect : respect pour Dieu, qui nous instruit, et pour toutes les divines leçons qui nous entourent; respect pour cette nature visible où Dieu nous parle; respect pour cette âme insondable où Dieu nous parle plus clairement encore; respect pour l'admirable monde de la parole, au sein duquel nous apprenons que Dieu s'est révélé aux hommes d'une pleine, immédiate et surnaturelle révélation. L'intelligence doit savoir demeurer passive, docile et attentive, sous l'impression de la vérité, et ne la point troubler par nos passions ou nos témérités. Il faut voir, attendre, écouter, observer, et obéir à la nature, à l'âme, à la parole, à Dieu, bien assurés que Dieu cherche en tout temps à nous instruire par toutes ses créatures et toutes leurs impressions, tant qu'elles ne sont pas perverties. Il faut prendre chaque chose religieusement, aller de tout à Dieu, puisqu'il est le sens de toutes choses, et la lumière où nous voyons tout ce qui est visible.

templatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error : sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. 2ª. 2ᵉ. q. 180, art 6.

# CHAPITRE III.

## CAUSES DE NOS ERREURS.

### I.

Si telle est la condition de l'homme, à l'égard de la certitude; si les points de départ de la pensée pris en eux-mêmes sont vrais ; si les données sont vraies, celles des sens comme celles de la raison ; si les premières *appréhensions* ne trompent jamais, comme en conviennent toutes les écoles non sophistiques; si Dieu même cherche à nous parler, à nous instruire, par toutes les impressions que nous transmettent les choses, comment donc se fait-il que l'erreur soit partout ? Dieu sème en nous la vérité, et nous, nous recueillons l'erreur ! L'esprit

humain ne pourrait-il pas dire à Dieu ce que disent au père de famille ses serviteurs, dans l'Évangile : « Seigneur, n'avez-vous pas semé du bon « grain dans votre champ ? Comment donc y a-t-il « de l'ivraie ? » Que répondre à ceux qui nous poseraient, en Logique, la même question et nous diraient : Pourquoi donc y a-t-il de l'erreur? Essayons de répondre.

Et d'abord, n'exagérons point l'état du genre humain à l'égard de l'erreur. Il y a, sur la face de la terre, beaucoup d'erreurs, mais encore plus de vérités, comme il y a certainement, dans le champ de tout laboureur, beaucoup plus de bon grain que d'ivraie. En premier lieu, la véritable religion est sur la terre. L'éternelle et infaillible religion, le Christianisme, est donné, et gouverne la partie influente du genre humain. Quant à la région des idées, nous avons l'immense domaine mathématique, qui est comme tout un monde de vérités infaillibles. Puis, dirons-nous que l'art, dans toutes les directions, n'a pas atteint la vérité? L'art a, depuis longtemps, résolu son problème. Il élève l'homme, quand il le veut, plus haut que l'homme, vers l'idéal divin. Quant à la science du monde des corps, certes, elle n'est pas médiocre, en ces siècles modernes, où l'homme enfin se trouve

en possession des vraies méthodes pratiques, pour connaître et dompter la nature, et la dompte en effet chaque jour, avec un merveilleux bonheur et une autorité croissante. Où est donc aujourd'hui le domaine principal de l'erreur? Évidemment, c'est en philosophie. Il est incontestable qu'il y a des obstacles spéciaux aux progrès de la philosophie, et que, jusqu'à présent, ce noble effort de la pensée a été tellement entravé dans sa marche, qu'aux yeux d'un très-grand nombre d'hommes instruits, la philosophie semble n'avoir pas fait encore son premier pas.

Rien de plus spécieux et de plus répandu que cette manière de voir. Voici comment on la soutient :

« Il est impossible, dit-on, il est impossible aux plus chauds partisans de la philosophie de nier que la philosophie, comparée à la religion, à l'art, aux sciences mathématiques et naturelles, c'est-à-dire à toutes les autres doctrines ou disciplines, ne soit en retard.

« Pendant que la religion atteint son but, mène beaucoup d'hommes à la pratique du bien, et donne la paix, la justice, la sagesse ou la sainteté à tous ceux qui lui obéissent; pendant que l'art a pour toujours résolu son problème, et que le beau

poétique, musical et plastique est atteint, autant qu'il est possible à l'humanité sur la terre ; pendant que les mathématiques donnent à l'esprit humain une inépuisable moisson de vérités infaillibles; pendant que la science de la nature, aidée des mathématiques, a créé le merveilleux et sublime édifice de l'astronomie, et marche rapidement à la conquête du monde visible; pendant ce temps, si l'on demande à la philosophie ses résultats certains et ses œuvres utiles, elle reste sans réponse. Le travail de la philosophie n'a presque été, jusqu'à présent, et n'est encore, qu'un stérile maniement de formules vides, un ensemble de questions vaines ou insolubles, et une interminable suite de prolégomènes touchant le point de départ et touchant la méthode. En attendant, la philosophie n'entre point en matière. Elle établit, dit-elle, son procédé, mais elle ne procède pas. Elle discute son point de départ, mais ne part pas. Bien différente de la poésie, par exemple, qui marche droit au but, déploie ses magnifiques spectacles, n'explique pas ce qui se devine, et laisse dans l'ombre ce qui ne saurait plaire, la philosophie, au contraire, ne marche point au but, met le but en question, reste en deçà du point de départ, regarde comme inconnu ce qui est très-connu, va du connu

à l'inconnu en sens inverse de ce qu'on attendait, et s'attache aux questions insolubles, et aux préliminaires de celles qu'elle pourrait pénétrer.

« Depuis le commencement du monde, le plus grand nombre des philosophes cherche la clef de la science; mais, si l'on ose le dire, ils cherchent la clef d'une porte ouverte. Ils ressemblent à ces enfants qui, dans leurs jeux, se disputent sur le choix du jeu, puis, sur ses règles, et se disputent encore quand vient l'heure de finir les jeux.

« Si l'homme comptait sur la philosophie telle qu'on l'a faite, pour connaître la vérité, chaque homme mourrait sans rien connaître, et le genre humain finirait avant d'avoir pensé. »

Ainsi s'expriment ceux qui nient l'existence d'une philosophie véritable, distincte de la révélation chrétienne.

Lisez l'éloquente préface de Jouffroy aux œuvres de Dugald Steward. Vous y trouverez une entraînante démonstration de cette thèse, que la philosophie ne connaît pas même son objet, loin d'avoir fait son premier pas utile. Nous avons bien longtemps nous-même partagé ces idées. Aujourd'hui, nous croyons avec saint Augustin, qu'il y a une philosophie humaine véritable (*una verissima philosophiæ disciplina... Sapientiam humanam dico*).

Toutefois, nous comprenons encore facilement l'opinion opposée à celle qui est maintenant la nôtre, nous l'expliquons, et nous admettons hautement ce qu'elle renferme de vérité.

## II.

Ce qui est vrai, c'est que, depuis le milieu du XVIII[e] siècle, par la faute de ce siècle, il n'y a plus de philosophie en Europe, et que depuis ce temps, la philosophie qui existait au XVII[e] siècle est perdue. La tradition en est interrompue ; les monuments subsistent ; mais sans la tradition, les monuments n'ont plus de sens. « Il se peut, » disait Aristote, « que les sciences et les arts aient été plusieurs fois « découverts, et plusieurs fois perdus. » En un sens, ceci est vrai, du moins pour la philosophie. Il y a des siècles qui la perdent, il y a des siècles qui la retrouvent. Depuis Leibniz, je ne vois plus qu'une nuit philosophique, et c'est pour cela même que les esprits sérieux qui s'éveillent au milieu de cette nuit, comme Jouffroy, Maine de Biran, et d'autres, ne voient autour d'eux que ténèbres, et demandent avec inquiétude si le jour est possible !

Quel singulier spectacle, par exemple, que de voir Maine de Biran, par l'énergique et heureux effort d'une vie entière, retrouver une à une, comme en creusant la terre avec ses doigts, toutes les pièces principales de la philosophie, et saisir, comme de magnifiques découvertes, ce qui était vulgaire et usuel, à plusieurs époques du passé!

On comprend donc comment de bons esprits, qui ne sont pas encore entrés dans l'intelligence du passé, ont pu dire : « Il n'y a jamais eu de philosophie. »

D'un autre côté, la philosophie en elle-même, telle qu'elle a existé autrefois, telle qu'on la trouve dans les grands philosophes du premier ordre, n'a pas encore atteint, il s'en faut de beaucoup, son plein développement.

D'abord, elle n'a jamais été assez nettement dégagée de son contraire, la sophistique. Les sophistes, encore beaucoup trop mêlés aux philosophes, les arrêtent à chaque pas, leur couvrent à chaque instant la voix. Les philosophes perdent, le plus souvent à tort, un temps précieux à leur répondre, et malgré leurs efforts, le plus grand nombre des spectateurs, confondant les uns et les autres, affirment que les philosophes ne s'entendent en rien, et qu'ils enseignent le pour et le contre sur toute

question. Grâce à Dieu, néanmoins, la séparation scientifique et précise de ces deux directions contraires de la pensée s'opère maintenant sous nos yeux, par l'excès d'audace des sophistes. Le temps vient, où les philosophes pourront dire aux sophistes, comme Abraham à Loth : « Vous allez à gauche, nous à droite, séparons-nous. » Selon nous, il est urgent de reconnaître enfin qu'il y a en philosophie des méchants, des méchants qu'il faut fuir, avec lesquels il faut rompre tout pacte, et qu'il ne faut point saluer. Ce sont eux qui font naître l'ivraie dans le champ de l'esprit humain. Ces esprits pervers doivent être traités en ennemis, et l'on doit travailler à les exterminer, comme le fit Cicéron à l'égard d'Épicure, qu'il se flatte d'avoir *supprimé*. Il faut des haines vigoureuses, et, s'il se peut, triomphantes, contre l'abominable secte des sophistes. Les falsificateurs de la pensée, les corrupteurs des admirables semences intelligibles que Dieu donne, doivent être, de temps en temps, retranchés avec décision par la philosophie indignée, et atteints d'une de ces foudroyantes excommunications qui terrassent pour des siècles.

Quoi qu'il en soit, il faut dire enfin que la philosophie n'a pas encore entièrement décrit sa méthode. Elle en a fait usage, elle en a employé toutes

les parties, mais elle ne les a pas toutes suffisamment analysées. Elle n'a pas dit tout son secret, et peut-être ne le sait-elle pas encore en son entier. Enfin, il faut bien avouer que la philosophie a quelque chose de personnel, comme la foi. L'âme qui n'a pas la foi ne croit pas que la foi existe, et compte pour rien ses monuments et son symbole. De même, l'esprit qui n'a pas en lui-même la vie philosophique regarde comme non avenue la lumière du présent, aussi bien que celle du passé.

Dans tous les cas, il est certain que la philosophie est encore entravée par de très-grands obstacles. Aujourd'hui, particulièrement, des vices graves paralysent son progrès. Essayons de les faire connaître, et d'analyser ainsi les causes de nos erreurs, afin qu'on les sache éviter.

## III.

En général, ainsi que nous l'avons indiqué dans notre Traité de la Connaissance de Dieu, les vices de la philosophie consistent en des vices analogues à ceux de l'âme qui ne cherche pas la sagesse avec l'ensemble de ses facultés. De même que la plupart des âmes cherchent plutôt avec l'intelligence qu'a-

vec la volonté, de même, et par conséquent, le premier et principal vice de la philosophie, c'est de cesser d'être pratique, pour devenir exclusivement spéculative.

La vraie philosophie est spéculative et pratique. Pourquoi Socrate a-t-il régénéré la philosophie grecque? Pourquoi Socrate est-il le point de départ de la seule impulsion féconde qu'ait reçue la philosophie ancienne? Parce qu'il combattit les sophistes et les spéculateurs abstraits, en ramenant son école à la partie pratique de la philosophie. Socrate prétendait porter ses disciples à réaliser en eux-mêmes le sublime idéal du sage, dont la vie entière, et comme homme, et comme citoyen, présente aux autres hommes le modèle de l'humanité. Il travaillait à contenir l'essor de la spéculation, par la force d'un bon sens imperturbable, et à soumettre toute prétention scientifique à une obligation d'un ordre plus élevé. Sa spéculation elle-même avait, avant tout, pour objet, les idées de l'ordre moral et religieux, les devoirs, la destination, et le perfectionnement moral de l'homme, et la contemplation de la Providence, dans l'ordre et l'harmonie de la nature, soit au dehors de l'homme, soit au dedans. [1] La substance de sa doctrine était une

[1] Tenneman, Hist. de la Philosophie.

théorie de la vertu : « Le type de la vertu, disait-« il, c'est Dieu, auteur de tout ce qui est bon et « beau, et dont la providence gouverne le monde. « Le siége de la vertu, c'est l'âme, semblable à Dieu « par sa nature, et immortelle comme lui. L'essence « de la vertu, c'est la sagesse, la justice, la piété, qui « répondent aux devoirs envers nous-mêmes, en-« vers les autres hommes et envers Dieu. Les « moyens de pratiquer la vertu sont, du côté de « l'homme, la connaissance de soi-même et la mo-« dération des désirs, et du côté de Dieu : *l'inspi-« ration divine.*[1] » Toutes les autres sciences et doctrines qui ne peuvent avoir d'utilité pour la vie pratique, il les donnait pour vaines, sans but, et désagréables à Dieu.

C'est par cette tendance toute pratique que Socrate, fit renaître, en Grèce, la philosophie détruite par les sophistes. Les sophistes actuels, comme les anciens sophistes, mettent de côté toute la partie pratique de la philosophie, c'est-à-dire sa partie vivante, et ils s'attachent à la partie spéculative isolée.

Où est aujourd'hui la philosophie complète et

[1] Hist. de la Philosophie à l'usage du collége de Juilly. Nous saisissons cette occasion de recommander ce remarquable manuel.

vivante? Y a-t-il, en Europe, une école de philosophie pure qui enseigne qu'il faut pratiquer pour connaître? Y a-t-il quelque part une discipline morale comme base préparatoire de la philosophie? Non, sans doute! L'idée seule en paraît étrange, et fait sourire. Il est donc vrai que la partie pratique de la philosophie est supprimée.

Mais supprimer la partie pratique de la philosophie, c'est détruire la philosophie, comme la détruisaient les sophistes.

En voici une preuve bien sensible. On donne aujourd'hui la psychologie comme base et comme point de départ de la philosophie. On peut l'admettre, en un sens, et c'était la pensée de Bossuet. Mais comment parvenir à la psychologie, qui est la science de l'âme? Par l'observation de notre âme. Mais sera-ce par l'observation immédiate de la substance de l'âme? Non, certes! ce sera par l'observation des faits moraux et intellectuels dont l'âme est le théâtre et la substance.

Mais pour que ces faits existent et puissent être observés, ne faut-il pas des conditions morales?

L'âme malade, languissante, abattue, dissipée par la distraction, épuisée par le vice, troublée par l'inquiétude et le remords, est-elle capable de s'observer et est-elle observable? Accordons qu'il en

siot ainsi ; trouvera-t-elle en elle, dans cet état, tous les phénomènes de la vie ? Y découvrira-t-elle le rare et sublime spectacle de la liberté en action ? La plupart des sophistes ne nient-ils pas la liberté, parce qu'ils n'ont jamais connu, dans leur âme, l'heure de la liberté ? Pour rappeler l'esprit à lui-même, voir l'âme, et observer la vie, il faut avoir la vie en soi, et porter la lumière dans son âme. Mais il n'y a de lumière et de vie que dans l'âme attentive, silencieuse, recueillie, capable de lutte et de victoire. Qui ne sait qu'en réalité les idées viennent du cœur, sphère de la vie morale, et qu'elles naissent avec le sentiment qui les produit ? Quand cette vie intérieure se retire, elles vont disparaissant et s'effaçant de la mémoire, et si elles y laissent quelques traces, ce sont des restes inanimés qu'un jour la réflexion exhume avec surprise, comme des débris de races éteintes. Le travail de la pensée abstraite n'est plus alors qu'un stérile exercice de l'esprit, agissant sur le vide ou sur des mots, débris d'idées. Ainsi, l'absence de la vie morale détruit dans l'âme les faits à observer, et la faculté d'observer. « La vraie base de la philoso-
« phie, a dit un philosophe, c'est l'amour pur de
« la raison pratique vivante, ou l'obéissance à Dieu
« et à la raison. C'est l'accomplissement rigoureux,

« vigilant et zélé, des lois morales, et le mépris de « tout autre bien. » Un autre avait dit : « La charité prie, le désir cherche ; c'est là ce qui donne « l'intelligence. »

Le premier pas à faire dans la restauration de la philosophie est donc de rétablir sa base pratique, de retrouver le sens moral, de conseiller, de pratiquer soi-même la discipline du devoir, comme source d'intelligence. Ce noble effort ranimerait la philosophie languissante, et chaque pas dans la vie morale, appelant la lumière, on comprendrait cette parole du Christ : « Celui qui FAIT la vérité arrive « à la lumière. » La religion et la philosophie s'éveilleraient ensemble dans les cœurs.

## IV.

Mais insistons encore. Si l'objet premier et direct de la philosophie est la connaissance de soi-même, comme le disait Socrate ; si, comme l'enseigne Bossuet, la sagesse consiste à nous connaître nous-mêmes, afin de nous élever à la connaissance de Dieu, comment veut-on que l'homme arrive à la philosophie, s'il ne trouve l'homme dans sa propre conscience, pour l'observer ? Or, comment

s'observer soi-même sans la pratique du bien, en d'autres termes, sans la sagesse? La sagesse rend l'homme observable, la réflexion l'observe. Que pourrait la réflexion seule? La spéculation nous fait voir ce qu'est l'homme; mais c'est la pratique seule qui nous fait être ce qu'il faut voir.

Chaque homme ne peut connaître l'homme qu'en sa propre conscience. Ce n'est pas en autrui que notre esprit peut observer, c'est en nous-mêmes. Jamais celui qui n'a pas en lui-même tous les éléments de la vie ne les découvrira dans un autre homme, et ne saura les lire dans l'histoire de l'humanité. Chacun colore de sa teinte propre tout ce qu'il voit, comme ces nuages, porteurs d'une lumière refrangée, qui colorent tout un horizon d'une teinte unique, ôtant au paysage tout rayon qu'ils n'ont pas en eux. Les esprits sans piété suppriment du monde la religion, parce qu'elle est contraire à la nature de leur regard, et absente de leur propre lumière. D'autres suppriment la poésie, d'autres, la science; d'autres, l'amour, ou tout autre rayon de la vie.

Ainsi, quiconque ne porte pas en soi, par suite d'un saint et légitime rapport avec le monde et avec Dieu, l'objet philosophique complet, ne peut être un vrai philosophe. « On connaît de la vérité

« ce qu'on en porte en soi, » dit un ancien (*Tantum de veritate potest quisque videre, quantum ipse est.*) On lit aussi dans l'Imitation : « Chacun « juge au dehors selon ce qu'il est en lui-même. » (*Qualis quisque intus est, taliter exterius judicat.*) Et saint Jean, en parlant de Dieu, a dit que « nous le connaîtrons pleinement lorsque, « par la sainteté consommée, nous lui serons sem- « blables. » (*Videbimus eum sicuti est, quia similes ei erimus.*) Platon déjà disait : « Nul ne connaît le « beau, que celui qui est beau. » Bossuet affirme que, « lorsque j'entends actuellement la vérité, « c'est que je suis actuellement éclairé de Dieu, et « rendu conforme à lui. » Et, dit-il, « si l'hom- « me a la capacité de tout connaître, c'est qu'il a « le pouvoir d'être conforme à tout. [1] » Mais cette conformité à Dieu et à la vérité, c'est la sagesse et la pratique du bien. Donc, la pratique du bien est réellement la substance et le fond d'où sort, par le travail de la spéculation, la connaissance du vrai.

Quiconque, par le seul travail de sa tête et l'abondance de son érudition, prétend, sans la sagesse pratique, à la philosophie et à la vérité, celui-là n'y parviendra pas. Cet homme n'a rien en lui de

[1] De la Conn. de Dieu et de soi-même, ch. IV.

la noblesse et de la dignité philosophique. C'est cet esclave dont parle Platon, qui, enrichi par le travail de ses forges, et tout couvert encore de la poussière des mines, va demander la main d'une fille de roi.

Celui qui veut explorer l'homme et le décrire, sans porter en son âme la véritable vie humaine, est comparable encore à cet animal de la fable, qui, dans l'absence de l'homme, son maître, prétend montrer aux autres animaux un grand spectacle dont il croit bien connaître les ressorts; mais il n'oublie qu'un point : c'est d'éclairer la scène.

La philosophie creuse et vide, sans expérience personnelle de celui qui la traite, sans objet réel et vivant sous le regard de la conscience, sans sagesse, sans piété, sans ardent amour de Dieu, de la lumière et de l'humanité, cette triste et pitoyable dissection des facultés de l'homme abstrait, est le travail le plus stérile qu'ait jamais entrepris l'esprit humain. Aucun rayon de lumière n'en est jamais sorti pour l'homme.

Ainsi, encore une fois, la philosophie se compose et de pratique et de spéculation. La philosophie veut, avec la connaissance de la vérité, l'amour et la pratique du bien. C'est là ce qui distingue, avant tout autre caractère, la vraie philoso-

phie de la fausse. Toute philosophie qui, n'étant que spéculative, ne jette point en même temps ses racines et dans l'intelligence et dans le cœur, n'est qu'une tentative sophistique. « Dans l'homme, la « lumière seule est vaine, » a-t-on dit. « La lumière « sèche, dit Bacon, ne suffit pas. » La chaleur et la lumière réunies forment la vie totale. C'est pourquoi la philosophie ne peut être une lumière sans chaleur. Son flambeau doit être ardent et lumineux; sinon, ce n'est plus que l'art des sophistes, ce vain et faux travail dont Pascal dit : « Toute la philoso- « phie ne vaut pas une heure de peine; » dont Bossuet dit : « Je fais bon marché du philosophique « pur, » et qu'il flétrit ailleurs par ces admirables paroles : « Malheur à la connaissance stérile qui ne « se tourne pas à aimer, et se trahit elle-même! »

Donc, il est surabondamment démontré que le premier et le principal vice de la philosophie est de cesser d'être pratique pour demeurer exclusivement spéculative, et que sa spéculation même est arrêtée par l'absence de la vie pratique.

La philosophie purement humaine périt d'ordinaire par ce vice. Elle représente par là l'humanité, qui, dans son état présent, est moins malade dans son intelligence que dans sa volonté, moins affaiblie dans sa raison que dans sa liberté. La rai-

son veille parfois, quand la volonté dort : mais ce sommeil de la volonté entraîne bientôt celui de la raison, comme quand un homme fatigué prend un livre et paraît vouloir lire ; mais son trop faible effort ne maintient pas même ouverts ses deux yeux ; l'un se ferme, pendant que l'autre regarde encore ; mais il est clair que celui-ci se fermera bientôt, et que le livre va tomber. Tel est, dans la plupart des hommes, l'effort de l'âme vers la sagesse.

## CHAPITRE IV.

### CAUSES DE NOS ERREURS. — LE CONTINU ET L'ABSOLU.

Assurément, de toutes les causes d'erreur, la principale est celle que nous venons de signaler : c'est le sommeil de l'âme qui cherche, ou qui prétend chercher la vérité, sans s'appuyer sur la pratique du bien. S'il est vrai, comme l'a dit le maître des hommes, que l'homme arrive à la lumière en opérant la vérité, et que celui qui fait le mal hait la lumière, il est certain que l'absence de la vie morale est la source fondamentale de l'erreur.

Lorsque, dans l'Évangile, les serviteurs disent au père de famille : « Seigneur, n'avez-vous pas « semé du bon grain dans votre champ? Comment « y a-t-il de l'ivraie? » Le père de famille répond : « C'est l'ennemi qui a semé l'ivraie, pendant que « les hommes dormaient. » Oui, pendant que

l'homme dort, que l'âme sommeille, que, comme s'exprime Bossuet, presque toute la nature humaine est endormie, le mal moral vient pervertir la pure semence divinement répandue en nous, et là où Dieu semait la vérité, l'on voit lever l'erreur et tous ses fruits.

Telle est, sans doute, la source première de l'erreur. Mais il faut distinguer pourtant les autres causes dérivées de cette source, et les formes diverses des vices intellectuels qui arrêtent la philosophie.

L'un des travers les plus apparents de la philosophie, — je parle ici de ce que j'appelle la philosophie séparée, — est la poursuite des questions vaines, et celle des questions insolubles; abus qui vient d'une prétention vicieuse, la prétention à la *démonstration absolue*, et à la *démonstration déductive continue*.

La prétention à la démonstration absolue, qui entreprend de démontrer tout, sans exception, est certainement absurde, puisqu'il nous faut toujours nécessairement partir, dans la série des démonstrations, d'un premier point indémontrable. Cette prétention vient, d'ailleurs, d'un vice profond de l'esprit, et d'une sorte d'immoralité radicale : espèce d'égoïsme instinctif, dans lequel l'esprit

se croit centre, auteur, point de départ, cause première de la vérité. Or, l'esprit créé n'est pas source de vérité, mais seulement canal de vérité. Il n'est pas la lumière, il en est le témoin et le contemplateur. Il reçoit d'abord les données, puis les emploie, mais il ne saurait monter plus haut qu'elles pour les juger, les démontrer, puisqu'au contraire elles sont l'indispensable point d'appui de sa démonstration et de son mouvement.

La prétention à la démonstration déductive continue consiste à vouloir appliquer à tout l'un des deux procédés de la raison, le syllogisme, ou le principe d'identité. On prétend établir de tout point à tout autre un passage continu du même au même; ce qui prouve qu'on ignore l'existence de l'autre procédé de la raison, et qu'on suppose la possibilité de tout voir dans l'identité absolue.

Pourquoi tant de penseurs se sont-ils fait une grande et fondamentale difficulté de démontrer qu'il existe quelque chose; puis, supposé qu'il existe quelque chose, que nous pouvons en être certains; puis, s'il existe quelque chose et si nous en pouvons être certains, qu'il y a des moyens scientifiques d'arriver à cette certitude?—C'est, dit-on, ce qui tourmente la philosophie, depuis le commencement du monde.

Pourquoi ces puériles questions? Parce que l'on prétend à la démonstration absolue. On regarde comme inconnu ce qui est très-connu; comme douteux, ce qui est certain; comme sujet à démonstration, ce qui est vu. On oublie que la géométrie est plus sage; car elle part de données, de principes et d'axiomes qu'elle n'essaie pas de démontrer, mais dont elle sait déduire tout son merveilleux édifice.

La philosophie ferait bien, pour en finir avec ces graves questions, d'avoir recours à un postulatum, comme le postulatum d'Euclide, et de prier le genre humain de vouloir bien lui accorder, sans démonstration préalable, qu'il existe quelque chose, que nous en sommes certains, et que le moyen légitime et rigoureusement scientifique d'arriver à cette certitude est simplement d'ouvrir les yeux.

Voilà pour les questions vaines que soulève la prétention à la démonstration absolue.

Que dire des questions insolubles que poursuit la prétention à la démonstration déductive continue?

La prétention à la démonstration déductive continue implique la supposition, qu'étant données deux vérités, on peut toujours trouver le lien syllogistique de ces deux vérités, c'est-à-dire aller de l'une à l'autre, par voie d'identité, comme, en algè-

bre, on déduit une équation d'une autre, en procédant par voie d'identité et de transformation.

Cette prétention, radicalement fausse, et dont la fausseté est rigoureusement démontrable, règne encore en philosophie, et y produit encore, comme dans l'antiquité, les erreurs les plus monstrueuses et les absurdités les plus énormes.

On se souvient qu'un philosophe ancien niait le mouvement. Mais on ignore que cette erreur subsiste encore; qu'elle subsiste aujourd'hui comme toujours, voilée sous d'autres mots; qu'elle n'est pas plus mauvaise que l'erreur opposée, qui, admettant les choses mobiles, nie l'immobile Éternité; et que ces deux erreurs naissent de la prétention qu'a la philosophie de résoudre les questions insolubles, et de soumettre tout à la démonstration déductive continue.

Autrefois Zénon, partant de l'idée nécessaire de l'unité, niait la pluralité, le changement et le mouvement. Ils n'existe, disait-il, qu'une unité infinie, une intelligence souveraine, éternelle, immobile, qui est tout. Il n'existe rien de fini, de variable, de mobile. Pourquoi? Parce que, de l'idée d'unité, qui est certaine, on ne peut pas déduire, par voie d'identité, l'idée de la pluralité, de la variation, du mouvement.

Leucippe et Démocrite, au contraire, partant des données manifestes de la pluralité et de la mobilité que nous offre la scène du monde, niaient à leur tour l'unité. Il n'existe, disaient-ils, qu'une pluralité infinie de petits corps, principes et éléments de tous les êtres. Il n'y a pas d'unité souveraine, universelle. Pourquoi? Parce que de la pluralité qui est certaine, on ne peut déduire l'unité.

Or, que font de nos jours les philosophes qui nient la création, et qui déclarent qu'il n'y a qu'une substance? Ils continuent Zénon. Ils nient le mouvement.

Que font tous les matérialistes de tous les temps? Ils continuent Leucippe et Démocrite. Ils nient l'éternelle unité.

Les uns, aujourd'hui comme toujours, partant de l'unité, défient leurs adversaires d'en déduire la pluralité, et ils nient la pluralité. Les autres, partant de la pluralité, défient les premiers, à leur tour, d'en déduire l'unité, et ils nient l'unité. Les uns donc admettent Dieu, et n'en peuvent point déduire le monde : ils nient la création. Les autres admettent le monde et n'en déduisent point Dieu, ce qui est en effet impossible par voie de raisonnement déductif continu, et ils nient Dieu. Du

fini, disent ceux-ci, vous ne déduirez jamais l'infini. De l'infini, leur répondent les autres, vous ne déduirez jamais le fini.

Il en est, à la vérité, qui veulent tout concilier, et qui disent : Ces deux erreurs extrêmes sont chacune la moitié du vrai ; pour avoir la vérité totale, prenez ces deux moitiés, l'unité et la pluralité, l'infini et le fini, Dieu et le monde, l'éternité et le temps, l'immutabilité et le mouvement. Ces choses, loin d'être inconciliables, comme on l'avait cru jusqu'ici, sont, au contraire, consubstantielles et identiques. Il n'y a qu'une substance, mais elle est en même temps finie et infinie, Dieu et monde, esprit et matière, éternelle et passagère, immobile et variable, nécessaire et contingente, absolue et relative.

Mais c'est encore là, j'ose le dire, nier le mouvement. Car, si le mouvement est la même chose que l'immobilité, il n'y a plus de mouvement. N'est-ce pas vrai ?

Ainsi, le panthéisme n'est au fond rien de mieux que la vieille philosophie grecque d'avant Socrate, avec sa négation du mouvement.

D'où viennent toutes ces erreurs, ou plutôt cet esprit d'erreur ? D'un vice fondamental, qu'une science plus avancée bannira de la science : c'est de

vouloir placer partout la démonstration déductive continue ; c'est de ne point admettre de questions insolubles, et de vouloir toujours, étant données deux vérités, trouver et démontrer le lien syllogistique de ces deux vérités.

Beaucoup de penseurs croient encore ce problème possible dans tous les cas, et nient toujours l'un des deux termes entre lesquels ils ne trouvent point de transition syllogistique. Ou bien, lorsqu'ils veulent admettre les deux, ils prétendent qu'ils n'en font qu'un seul, ce qui revient à nier l'un ou l'autre.

C'est ainsi qu'étant donnée l'idée de Dieu, créateur infini, et l'idée du monde créé et fini, le rapport rationnel continu entre ces deux termes n'ayant jamais été trouvé, et ne pouvant pas l'être, les uns nient Dieu, et tombent dans l'athéisme, les autres nient le monde, et vont au panthéisme. Quant à ceux qui affirment que Dieu et monde sont une seule et même chose, ceux-là ne font ni mieux ni pis, ni autrement, que les premiers ou les seconds.

Voici le remède à ce mal. C'est qu'enfin la Logique connaisse les bornes du raisonnement déductif continu, comme les connaissent les mathématiques. Autrefois, en mathématiques, on cherchait la quadrature du cercle, et l'on voulait trouver un rap-

port rationnel entre le diamètre et la circonférence. On croyait même, parfois, l'avoir trouvé.

Aujourd'hui, la science a démontré directement que le rapport de ces deux termes n'existe pas, ou plutôt qu'il n'est pas rationnel, qu'il n'est pas exprimable en nombres, que les deux termes sont incommensurables entre eux, c'est-à-dire, qu'une même unité ne saurait mesurer l'un et l'autre.

Les mathématiques se sont donc élevées à la connaissance de ce fait singulier, profondément significatif et trop peu médité, savoir : qu'il existe des termes, ou notions, incommensurables entre elles; des grandeurs ou des quantités, dont le rapport rationnel n'existe pas. Par exemple, le côté d'un carré et la diagonale de ce carré sont des grandeurs réelles, existant l'une et l'autre, et cela, dans une même forme géométrique; mais elles sont incommensurables entre elles; il n'y a point entre elles de rapport rationnel, de rapport calculable, exprimable. Toute unité applicable à l'une se trouve, par cela seul, inapplicable à l'autre. Exprimez l'une par un nombre; dès lors, il n'y a point de nombre qui puisse exprimer l'autre. Comprenez-le : il n'existe aucun nombre dans la série sans fin de tous les nombres possibles ou des fractions d'espèce quelconque, qui puisse exprimer cette se-

conde quantité. Cela est directement démontré. De sorte que, si l'arithmétique saisit l'une de ces deux grandeurs, la seconde lui échappe. Réciproquement, si la seconde est exprimée par un nombre quelconque, la première cesse d'être exprimable. Il n'y a donc point de passage entre les deux, nulle déduction possible de l'une à l'autre; point de terme de comparaison ni d'unité, ni de raison commune. Exprimez l'une, vous en pourrez, en apparence, conclure que l'autre n'existe pas, puisqu'il est démontré qu'elle ne se trouve pas dans la série des nombres ni des fractions. Partez de l'autre, vous prouverez que la première est impossible, et n'a point d'existence numérique; et elle n'en a point en effet.

C'est précisément l'analogue des antithèses philosophiques, entre lesquelles on ne trouve ni passage rationnel, ni déduction possible : unité et pluralité, infini et fini, esprit et matière, éternité et mouvement, prescience divine et liberté, inspiration ou grâce et volonté, Dieu et monde. Le problème de la création est le même que celui des incommensurables.

Mais les sciences exactes sont plus sages que la philosophie. Lorsque deux quantités sont incommensurables, la science ne nie pas pour cela l'exis-

tence de l'une ou de l'autre, car elle les connaît l'une et l'autre séparément. Mais elle ne cherche pas à les saisir par la même unité, les sachant incommensurables; elle s'arrête devant leur mystérieux rapport. Demandez aux mathématiques : Quel est le rapport du fini à l'infini? Elles vous répondent d'une manière sublime : Ce rapport est *zéro*. C'est-à-dire qu'il n'existe aucun nombre qui le puisse exprimer, qu'il est positivement en dehors de toute quantité. Mais pour cela, la science nie-t-elle l'un des deux termes? En aucune sorte. Bien moins encore essaie-t-elle d'assurer que l'un des deux est identique à l'autre, que l'un n'est qu'une transformation ou une puissance de l'autre, comme quand le panthéisme affirme que le monde n'est qu'une transformation ou une puissance de Dieu.

Le jour où la philosophie aussi reconnaîtra des incommensurables, et renoncera au raisonnement perpétuel et continu, ce jour-là elle sera guérie d'une infirmité séculaire qui entravait tous ses mouvements. Dégagée de l'esprit sophistique et raisonneur, qui l'isolait de la vie réelle, elle prendra une fécondité toute nouvelle, comme il est arrivé aux sciences, lorsqu'elles ont cessé de chercher la quadrature du cercle, la pierre philosophale, et le mouvement perpétuel. Déjà, Bossuet a su traiter

ainsi la question de la liberté et de la prescience divine : « Attachez-vous, dit-il, à l'une et l'autre « vérité, quoique vous ne puissiez les concilier par « la logique. Tenez ferme les deux anneaux extrê- « mes, quoique vous ne puissiez en saisir le lien. »

Suivons cette voie, qui est celle du bon sens, et celle de la vraie science. Reconnaissons, déterminons scientifiquement les points impénétrables au raisonnement, les termes entre lesquels le syllogisme ne peut passer, et cette démonstration sera une immense découverte.

# CHAPITRE V.

## CAUSES DE NOS ERREURS (SUITE).

## L'ÉGOÏSME PHILOSOPHIQUE.

Une autre forme du vice philosophique consiste à perdre de vue les objets réels de la science, pour ne considérer que la pensée que l'on en prend, abstraite de son objet. C'est la manie de philosopher en soi seul, en s'isolant du spectacle de la nature, et de la vie morale et religieuse; ce vice peut s'appeler : *l'égoïsme philosophique*.

Le but de la philosophie, selon Socrate, était de reconnaître Dieu dans l'ordre et l'harmonie de la nature, soit au dedans de l'homme, soit au dehors; de connaître l'âme, comme image de Dieu, de connaître la loi morale, et la religion qui nous élève vers Dieu. Leibniz disait : « La considération de la

« sagesse divine, dans l'ordre des choses, tel est, « à mon avis, le grand but de la philosophie [1]. »

En effet, comme nous l'avons vu, l'amour de la sagesse et de la vérité ne saurait être satisfait d'un objet moindre que Dieu, l'homme, le monde, et leur rapport intellectuel, moral et religieux. Toute philosophie qui, en théorie ou en pratique, oublie Dieu et le monde, pour ne considérer que la pensée de l'homme, est vaine et sophistique. Mais il se trouve, de plus, qu'elle ne donne même point cette connaissance de l'esprit et de la pensée qu'elle cherche exclusivement.

La prétention de saisir la pensée en elle-même fait que l'esprit cesse d'observer les choses, sans parvenir à s'observer lui-même. Il ne s'observe plus vivant, agissant, produisant la pensée; il ne regarde que la pensée produite, exprimable, exprimée. Il se détourne donc de lui-même aussi bien que de tout objet, car il ne cherche que la pensée; mais comme la pensée ne se soutient dans l'esprit que par la présence de son objet, ou par la présence de son signe, il en résulte que l'habitude de réflexion factice, qui détourne l'esprit des objets, le porte vers les mots. Abandonnant la vue des choses et la vue

[1] Leibniz, lettre du 20 février 1697.

de lui-même, l'esprit s'engage dans la sphère des mots, et s'enferme dans une vie logique. C'est par cette voie que quelques philosophes sont parvenus aux conclusions suivantes : « Toute vérité est no « minale (Hobbes). Toute science se réduit à une « langue bien faite. (Condillac). »

Ainsi l'esprit, pour se trouver lui-même, a quitté son objet, et quittant son objet, il s'est perdu lui-même, pour tomber dans les mots. C'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, ce que l'on peut appeler « l'Odyssée de l'esprit qui, merveilleuse-« ment déçu, se fuit en se cherchant lui-même. »

En tout cas, ce n'est pas là l'amour de la sagesse et de la vérité. C'est le travail des sophistes, c'est l'exercice de la pensée pour elle-même. C'est un travail à vide, comme serait, dans le corps humain, le travail d'un organe manquant de sang. La pensée solitaire, sans amour et sans but, est une dépravation.

La *raison pure*, c'est-à-dire la pensée abstraite, disait Kant, ne forme dans l'esprit que le foyer imaginaire de l'idée, mais jamais son foyer réel. C'est-à-dire que la pensée pure ne tend au vrai qu'en apparence, et disperse et dissipe la lumière au lieu de la recueillir. Elle ne crée pas en nous l'idée vivante, réelle et vivifiante, mais elle érige

en nous l'idole des mots. Elle ressemble à ces miroirs qui, présentés au soleil même, en offrent une image vaine, sans chaleur et sans vie, parce qu'ils ne savent que disperser les rayons qui les frappent : tandis que les miroirs ardents forment à leur foyer une image du soleil brûlante et substantielle, parce qu'ils en savent recueillir les rayons.

C'est ainsi que la réflexion abstraite substitue dans l'esprit le mot à l'intuition, le syllogisme au mouvement, l'apparence à la réalité, l'artifice à la vie, et, loin de multiplier la lumière et de développer la vérité, elle en disperse toutes les données et toutes les forces. C'est là le sens très-profondément scientifique de ces paroles de saint Paul : « Ils se sont évanouis dans leurs pensées (*evanuerunt in cogitationibus suis*); » paroles continuellement applicables à la plupart des philosophes, ou plutôt, à tous les destructeurs de la philosophie.

Un philosophe moderne, M. de Schelling, a très-bien signalé ce mal, en déclarant que la philosophie régnante « se borne encore à ces notions « générales qui ne renferment rien d'une science « véritable. Toute cette métaphysique, dit-il, ne « diffère en rien de celle qui régnait avant Kant, « elle ne repose que sur le syllogisme.... Ce qu'elle

« veut, et a la prétention d'atteindre, ne dépasse « pas la mesure de l'ancienne métaphysique de « l'école, et elle est loin d'être cette *philosophie* « *réelle* que l'on demande à la science moderne [1]. »

C'est en effet la philosophie réelle qu'il nous faut. Et pour cela, il faut rentrer dans l'école des vrais philosophes, tels que Socrate, Platon, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Leibniz, Bossuet. Bossuet « qui faisait bon marché du philosophique pur, » a fait une tentative de philosophie réelle, dans son Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même.

Qu'on se rappelle le début de ce livre :

« La sagesse consiste à connaître Dieu et à se « connaître soi-même. La connaissance de nous-« mêmes doit nous élever à la connaissance de « Dieu. Pour bien connaître l'homme, il faut sa-« voir qu'il est composé de deux choses : l'âme et « le corps. »

« Il y a donc dans l'homme trois choses à consi-« dérer, qui sont : l'âme séparément, le corps sé-« parément, et l'union de l'un et de l'autre. »

Tel est le début du traité, et voici les titres des

[1] Nous n'adoptons pas d'ailleurs tous ces jugements de M. de Schelling.

cinq chapitres qui le composent. — 1[er] De l'âme. — 2[e] Du corps. — 3[e] De l'union de l'âme et du corps. — 4[e] De Dieu, créateur de l'âme et du corps et auteur de leur vie. — 5[e] De la différence entre l'homme et la bête. — Voilà la signature du génie et la signature du bon sens.

La sagesse donc, selon Bossuet, consiste à connaître Dieu et l'homme; mais l'homme n'est pas seulement une pensée, c'est un être vivant de corps et d'âme. Dans le chapitre du corps, Bossuet fait entrer toute la science anatomique et physiologique de son temps. Dans le chapitre des animaux, il aurait certainement introduit, avec grand profit pour la connaissance de l'homme, même moral et intellectuel, les résultats modernes de l'anatomie comparée.

Pourquoi donc avons-nous reculé depuis ce temps? Pourquoi avons-nous prétendu découvrir de nouveau que la philosophie n'a pas à s'occuper du corps ni de la matière? Est-ce que la philosophie veut se dégager de son corps, pour ne plus être appesantie par ses membres mortels?

> . . . . . . Quantum non noxia corpora tardant,
> Terrenique hebetant artus, morituraque membra.

Est-ce que la philosophie moderne voudrait

quitter la terre et prendre son vol vers les cieux? Non pas vers les cieux, dira-t-elle, ce serait me réfugier dans la théologie. Loin de moi cet acte de désespoir. Je suis aussi indépendante de la théologie que je le suis de la physique, également éloignée du ciel et de la terre.

Mais alors, pourrait-on lui dire, si vous quittez la terre et si vous n'allez pas au ciel, quel sera donc votre séjour?

Je suis moi-même mon domaine, dit la philosophie, j'ai mon existence propre; je suis Moi,

. . . . . . Moi, dis-je, et c'est assez!

C'est ainsi que s'exprime la coupable et perfide enchanteresse. Mais si la philosophie parle ainsi, il en faut appeler à Bacon. Bacon dira qu'il a connu cette philosophie orgueilleuse, suspendue entre ciel et terre, c'est-à-dire, sans base expérimentale terrestre ni céleste, et tirant tout de sa propre substance. C'est elle qu'il comparait à l'araignée; à l'araignée suspendue entre le ciel et la terre, au centre de sa toile, dans ce domaine inconsistant, fragile, nuisible, captieux, qu'elle a tiré de sa propre substance; insecte malfaisant, égoïste, que l'on doit écraser, odieux et impuissant rival de l'admirable et généreuse abeille, qui tire du suc

des fleurs le miel dont elle nourrit les hommes. L'abeille, image de la philosophie véritable, selon Bacon, ne tire pas de sa propre substance la matière de son œuvre, mais la recueille sur les fleurs, où la distille la séve terrestre, où la dépose la rosée du ciel : les parfums de la terre, unis à la rosée du ciel, sont la substance de son travail ; profonde et gracieuse image de ce que doit être la matière du travail humain. Les deux mondes, céleste et terrestre, le spectacle de la nature, le goût des choses de Dieu, les données expérimentales terrestres, et les données célestes surnaturelles, voilà la double base de l'œuvre philosophique, et le vrai sang de la pensée de l'homme.

Non, la philosophie ne peut continuer à s'agiter dans l'abstraction, en dehors des immenses découvertes des sciences modernes, en dehors des divines expériences du christianisme dans l'âme de l'homme et dans la société.

Nous le croyons : la vraie philosophie, celle que saint Grégoire de Nazianze appelait « la très-noble philosophie, » cette reine de l'esprit humain, dirigera encore son lumineux regard et sur le ciel, et sur la terre, et sur l'homme tout entier. Ses mains traceront le plan de la science, et nous verrons une renaissance digne de ce nom, une ère de

science plus élevée que celles qu'on vit jamais dans le passé.

Et voici pourquoi nous osons espérer que l'ère à venir de la philosophie, dans le prochain grand siècle, sera, sans nulle comparaison, la plus brillante qu'ait vue le monde. C'est parce que la philosophie, hors de l'homme, a deux bases, et qu'autrefois ces deux bases de la science n'étaient point explorées, encore moins exploitées, encore moins comparées et unies. Aujourd'hui, ces deux bases sont données, exploitées; il ne reste qu'à les unir.

Il est certain, d'une part, que la connaissance de la terre est toute moderne. Il y a trois siècles, la forme de ce globe n'était pas même connue; les mouvements des astres, l'architecture céleste, n'étaient pas soupçonnés. Depuis un siècle à peine l'homme a sondé son propre corps. Depuis un demi-siècle, il a reconnu et classé les êtres qui vivent avec lui sur la terre. La vie physique, qui est lumière, chaleur, attraction, électricité, se découvre plus clairement à nos yeux de jour en jour. Donc, pour la première fois, l'esprit humain a fait le tour du monde, et la totalité terrestre est aperçue. Il est clair qu'avant cette époque la science réelle ne pouvait être constituée.

D'une autre part, il est pour l'homme un état

de vie intérieure, noble et libre, saint et vrai, sans lequel l'ère sacrée de la science n'est pas possible. Or, la vie intérieure véritable n'a point été sur terre avant le Christ. La vie substantielle et profonde, libre d'orgueil et d'illusion, ardente et humble en Dieu, commence à notre maître Jésus ! Cette vie vraiment nouvelle qui, lorsqu'elle fut donnée au monde, s'élevait sur l'état ancien, plus qu'aucune création nouvelle ne dépassa jamais les précédentes ; cette vie, toujours en lutte jusqu'à présent, ne frappe pas beaucoup les regards quand on contemple la face des sociétés, parce qu'elle se nomme aussi la vie cachée. Elle se remue au fond des siècles, et porte ses fruits à son heure. Cette vie profonde, âme du monde nouveau, s'est versée sur le monde ancien, comme un fleuve sur le sable, et, comme un fleuve qui cherche à se développer sur le désert, ses premières ondes ont été bues avant d'avoir coulé, et la face de la terre était à peine humide ; mais la source ne tarit pas ; de nouveaux flots ne cessent d'être donnés, et la terre sera pénétrée.

Nous croyons que la vie supérieure, la vie du ciel, est acquise à l'humanité ; nous croyons que la terre de la science lui est acquise aussi : nous ne pouvons douter d'une fécondation magnifique et

prochaine de l'une par l'autre. Ce sera là, s'il plaît à Dieu, l'ère vraiment scientifique, où les hommes se mettront plus à la raison et au culte de la vérité qu'ils n'ont fait jusqu'ici. Déjà Bossuet cherchait, dans tous les sens, à entrer dans cette voie. Son histoire, sa philosophie, sa théologie, sa politique même, malgré de notables erreurs, ses prédications et ses méditations sur les mystères en sont des monuments ou des essais. Tout le XVIIe siècle, au fond, était imbu de ce sublime pressentiment. Et c'est pourquoi ce siècle est le plus lumineux des siècles et le créateur de nos sciences.

« Il faut savoir, disait M. Ollier, au commen-
« cement du XVIIe siècle ; il faut savoir qu'il y a
« trois sortes de sciences : la première est pure-
« ment humaine, la seconde divine simplement,
« et la dernière, divine et humaine tout ensem-
« ble. Et cette dernière est proprement la vraie
« science des chrétiens ! »

Nous citions ce beau texte au glorieux archevêque de Paris, mort en juin 1848. Il répondit en propres termes : « Ces paroles devraient être
« gravées en lettres d'or au fronton de toutes
« nos écoles. »

## CHAPITRE VI.

### CAUSES DE NOS ERREURS. — LES MÉTHODES EXCLUSIVES.

Une autre forme du vice philosophique peut se nommer l'habitude des méthodes exclusives. Les méthodes exclusives sont manifestement l'une des causes principales des sectes, des querelles et des malentendus philosophiques. C'est un vice grossier, mais très-commun. Dès qu'un homme a quelque peu pensé, il prend son point de vue actuel et sa manière de regarder pour la contemplation du tout et pour la seule manière de voir, et il s'écrie : « Voici l'objet total; voici la vraie mé-« thode; il n'y en a point d'autre. » Égarés ainsi par la fausse simplicité de l'inexpérience et de l'inattention, les uns voient toute la méthode dans l'analyse de la sensation; d'autres, dans le développement spontané de la raison pure, qui tire tout d'elle-même; d'autres, dans la pratique du bien,

considéré comme source unique de lumière ; d'autres, dans l'autorité du genre humain, le sens commun, et les données traditionnelles transmises par le langage; d'autres, dans le sens commun légitime, ou l'autorité de la partie saine du genre humain ; d'autres dans la comparaison de toutes les doctrines par l'histoire de la philosophie. Il en est qui soutiennent que toute vérité vient du cœur, et que la source de toute science pour l'individu, c'est l'inspiration de Dieu dans chaque âme.

Il est évident que chacun de ces points de vue a sa vérité, mais que tous sont faux en tant qu'exclusifs. Il est clair que la sensation est une source de connaissance; que le sens intime en est une autre; que la raison est l'instrument et le flambeau, et que la volonté est l'ouvrier ; que, sans la donnée du langage, la raison d'ordinaire ne s'éveillerait pas ; que le sens commun nous dirige, nous corrige, nous instruit; qu'il faut choisir dans le sens commun, et en prendre la partie saine; que l'histoire de la philosophie est la contre-épreuve du travail de chacun, et que le rapport légitime de l'âme et de l'humanité à Dieu est la condition essentielle et première de la vie même de l'âme, de la raison et de la volonté.

Les fausses méthodes consistant donc dans l'ex-

clusion de quelque source ou de quelque moyen de connaître, la vraie méthode consiste dans la réunion de toutes les sources et de tous les moyens. Il est trop clair que le principal caractère de la méthode philosophique véritable est d'être entière et non pas mutilée, et d'embrasser toutes nos facultés et tous nos moyens de connaître.

Mais précisons. Dans les points de vue énumérés ci-dessus, on distingue, au premier abord, ce que l'on peut appeler des *sources* et des *facultés:* les sources qui fournissent la matière de l'œuvre philosophique, les facultés qui mettent en œuvre les matériaux reçus. Par exemple, les sens externes, le sens intime, voilà deux sources : l'intelligence et la volonté, qui élaborent ce que donnent ces sources, voilà des facultés. Les sources et les facultés sont le côté passif et le côté actif de la méthode.

De plus, parmi les sources, on distingue aussitôt les sources directes et les sources indirectes. Il est clair que la sensation, le sens intime sont des sources directes, et que l'autorité de tous ou de quelques-uns, celle du langage ou de l'histoire de la philosophie, peuvent être des sources nécessaires, mais ne sont qu'indirectes.

Or il y a deux facultés : l'intelligence et la volonté. Il y a deux sortes d'opérations : l'opération

rationnelle ou spéculative, l'opération morale, pratique.

Quant aux sources directes ou fondamentales, il y en a trois, ni plus ni moins : *La sensation, le sens intime, le sens divin*.

Répétons-le, négliger une des facultés ou l'une des sources, laisser les unes, prendre les autres, c'est l'origine des fausses méthodes. Chercher le vrai, dans toutes ses sources, par toutes les forces de l'homme, là doit être la vraie méthode.

Or, l'erreur la plus ordinaire, nous l'avons déjà vu, consiste à négliger, parmi les facultés, la principale des deux, la volonté; à traiter la philosophie par l'esprit seul, ou à la rendre exclusivement spéculative. C'est tout perdre.

En outre, dans l'usage même de l'intelligence, on néglige et l'on méconnaît d'ordinaire l'un des deux procédés essentiels de la raison, et celui qu'on néglige est justement le principal.

Quant aux sources, il y a tel système qui consiste à les négliger toutes, ou tout au moins à l'entreprendre (car ce n'est pas possible), afin de tirer toute la science de la raison individuelle seule, et de son propre fonds. C'est le rationalisme. Mais l'erreur la plus générale sur ce point consiste, parmi les sources, à négliger la principale.





On admet très-généralement aujourd'hui que la vraie méthode est à la fois expérimentale et rationnelle, c'est-à-dire qu'il faut les sources et l'opération. Mais comme on néglige d'ordinaire, parmi les facultés, la principale des deux, il se trouve qu'à peu près toujours on néglige aussi l'une des trois sources, la principale, celle qui n'a pas encore de nom dans la philosophie élémentaire. C'est ce qu'il est nécessaire de montrer plus amplement.

Il y a trois objets de la connaissance : Dieu, l'homme et la nature. Or, dit-on, nous connaissons la nature par les sens, l'homme par le sens intime, et Dieu par la raison. Voilà, dit-on, les sources de la connaissance. Mais ce point de vue est à la fois incomplet et incohérent. Et d'abord ces trois termes : sens extérieur, sens intime, et raison, dans le sens ordinaire des mots, ne sont nullement des termes homogènes, comme disent les algébristes. C'est déjà un grand préjugé contre la légitimité de l'énumération ; car, en algèbre ni ailleurs, on ne peut énumérer des termes non homogènes. Et de fait, il suffit d'un moment d'attention pour voir qu'on ne connaît pas la nature par les sens, puisque les animaux ne la connaissent pas, mais bien par la raison appuyée sur les sens ; qu'on ne connaît pas l'homme par le sens intime seule-

ment, mais bien par la raison appuyée sur le sens intime. De même, assurément, on connaît Dieu par la raison, mais sera-ce par la raison sans point d'appui? La raison aura-t-elle besoin des données extérieures du monde, pour connaître le monde, des données intérieures de l'âme, pour la connaître, et n'aura-t-elle besoin de rien, pour connaître Dieu? Elle ne s'appuiera pas sur Dieu pour le connaître, et elle n'aura besoin d'aucune donnée de Dieu pour s'élever à Dieu?

Quand, il y a trois siècles, la philosophie moderne est sortie du rationalisme abstrait et exclusif, qu'on appelait la scolastique, c'est-à-dire, de cette manie de chercher la science dans la raison pure, *à priori,* sans point d'appui expérimental, on a commencé par admettre, même avant Bacon, qu'on ne peut pas connaître la nature, sans s'appuyer continuellement sur l'expérience sensible des faits de la nature. Plus tard, la philosophie a compris, prouvé, que pour connaître l'homme, il y avait une expérimentation psychologique tout aussi positive et réelle que l'expérience des faits de la nature physique; et la meilleure partie de la philosophie contemporaine cherche avec raison son point d'appui expérimental dans l'observation psychologique. Il reste à faire un pas de plus, analogue aux deux au-

tres; il s'agit enfin de comprendre qu'on ne peut pas plus parvenir par la raison isolée à la science de Dieu, à la philosophie réelle, qu'on ne parvient par la raison seule, sans point d'appui d'observation et d'expérience, à la philosophie de la nature, ou à la science de l'homme.

Nous affirmons qu'il faut, pour la vraie science de Dieu, une base expérimentale, une donnée extérieure à la faculté de connaître, comme pour la science de la nature et pour la science de l'homme. C'est ce que la philosophie doit reconnaître tôt ou tard.

Et c'est ce qu'affirme déjà l'un des plus grands esprits contemporains, qui, par un demi-siècle de méditation et de réserve philosophique, a précisé, nous l'espérons du moins, le côté vrai, et corrigé le côté dangereux de son premier enseignement. « La philosophie, dit M. de Schelling, est à la « veille de subir une nouvelle révolution, qui, pour « le fond des choses, sera la dernière. »

En quoi doit consister cette révolution? « En ce « que *l'expérience* sera entendue dans un sens beau- « coup plus élevé qu'on ne l'a jamais fait; dans son « sens le plus élevé, selon lequel, Dieu même doit « être pour l'homme, un objet d'expérience. »

Quand ce progrès sera consommé, on comprendra

ce que répètent, depuis des siècles, les théologiens catholiques et les mystiques orthodoxes, lorsqu'ils décrivent cette expérimentation divine dont parle Thomassin quand il dit : « Il y a dans l'âme, outre « l'intelligence, un sens profond, par lequel l'âme « touche Dieu plutôt qu'elle ne le voit. » (*Supra vim intelligendi est arcanus quidam sensus quo Deus tangitur magis quam videtur aut intelligitur.*) On comprendra que l'âme sent tout, tout ce qui est : Dieu, le monde et elle-même; que le sens humain est triple, parce qu'il y a trois objets de connaissance. On saura qu'il y a dans l'âme un sens divin, aussi bien qu'un sens intime et des sens extérieurs.

Le sens divin, voilà pour l'homme la source première et principale des connaissances, et pour l'âme totale, le ressort général de la vie. Voilà le terme scientifiquement rigoureux qu'il est indispensable d'introduire en philosophie. La conséquence n'en sera pas petite.

Je n'ignore pas que nous sommes ici sur les limites de la théologie et de la philosophie; que les philosophes, d'un côté, en entendant nommer le sens divin, peuvent craindre l'introduction illégitime d'un élément purement théologique dans leur domaine; et que les théologiens, à leur tour, peu-

vent se demander si, par ce mot, on n'entre pas dans l'ordre surnaturel : la réponse est facile.

Il y a un fait psychologique fondamental, reconnu de tous les philosophes et de tous les théologiens, un fait que chaque homme, au premier coup d'œil intérieur, découvre dans son âme ; c'est l'attrait du souverain bien, ou, comme parle Aristote, l'attrait du désirable et de l'intelligible.

Cet attrait de Dieu, nous ne le discernons pas toujours comme tel, bien loin de là ; mais nous le sentons tous et toujours: voilà le sens divin. Ce sens est manifestement universel, inné, naturel à tout homme.

Certes, quand saint Jean dit : « Le Fils de Dieu « nous a donné un sens, afin de connaître le vrai « Dieu, » il est clair qu'il s'agit ici d'un don surnaturel, et il en est de même quand saint Thomas, après saint Augustin, parle de cette *connaissance expérimentale* de Dieu (*experimentalem Dei notitiam*), qui est donnée à ceux à qui le Verbe est envoyé, et dans l'âme desquels il habite.

Mais de même qu'on distingue, en théologie, une connaissance naturelle et une connaissance surnaturelle de Dieu, un amour naturel et un amour surnaturel de Dieu, et que ceux qui n'ont voulu admettre ni connaissance ni amour naturel de

Dieu ont été condamnés par l'Église ; de même que la théologie donne au mot *foi* un double sens, l'un dans l'ordre surnaturel, foi théologique (*fides theologica*), et l'autre, dans l'ordre naturel, foi dans l'inspiration de la conscience (*fides quæ est practicum conscientiæ dictamen*) ; de même au sens divin surnaturel, dont parle saint Jean, répond dans l'ordre naturel un sens divin qui diffère de l'autre, comme l'amour et la connaissance diffèrent dans les deux ordres : différence que, dans notre Traité de Dieu, nous avons fait amplement ressortir.

Il y a donc, disons-nous, les sens externes, le sens intime, le sens divin, correspondant aux trois objets qui sont en face de l'âme, et que l'âme sent.

Quand on réunira ces trois sources directes et principales de connaissance, entourées, comme contre-épreuve, des sources secondaires; quand on exploitera ces sources, et spéculativement et pratiquement, c'est-à-dire, par les deux facultés humaines, l'intelligence et la volonté; quand on y appliquera, non pas seulement l'un des deux procédés de la raison, le syllogisme, mais l'autre procédé, qui est à peine nommé jusqu'à présent dans la philosophie élémentaire, alors, et alors seulement, on possédera la pleine et entière méthode

philosophique; on sortira enfin du règne stérile des méthodes exclusives.

Mais ce progrès, de toute manière, demande d'abord un progrès moral.

En effet, nul doute que la vraie cause des méthodes exclusives ne soit la manière même dont vivent les hommes. Presque tous vivent d'une vie partielle. C'est pourquoi leur intelligence n'embrasse que des fractions. Les uns n'ont qu'une vie sensuelle, et ne croient qu'à la sensation. D'autres se font une existence factice de réflexion et d'abstraction ; ils s'isolent artificiellement de la totalité de la vie humaine; ils travaillent à rendre leur esprit vide et froid, croyant le rendre exact et rigoureux. Ce sont des hommes tout littéraires, littéraires dans le plus petit sens du mot : hommes qu'Épictète comparait à ces arbres qui ne fleurissent que par la tête, indice de leur stérilité. Enfin, la plupart des hommes oublient Dieu, et ne tiennent aucun compte de sa présence réelle et de son action permanente sur notre intelligence et notre volonté. Il en est, d'un autre côté, mais bien rarement, qu'un faux enthousiasme religieux rend exclusifs, et qui condamnent, ou tout au moins négligent, comme source de science, les sens et l'observation extérieure, pour se réfugier dans la

foi et dans ce qu'ils nomment l'inspiration. De là les méthodes exclusives et les philosophies partielles; de là ces trois grandes branches d'hérésies philosophiques que Bacon appelait : *Genus empiricum, genus sophisticum*, *genus superstitiosum*, et qu'on appelle aussi matérialisme, rationalisme, et mysticisme.

Mais pourrions-nous ne pas indiquer ici l'une des causes les plus déplorables de la partialité intellectuelle, et des voies et méthodes exclusives qui en résultent? C'est la manière dont les esprits se regardent entre eux. Les hommes s'aiment peu les uns les autres; mais les esprits, et surtout les esprits qui pensent, s'aiment moins encore. Pour peu qu'un homme ait de lumière, ce peu de lumière qu'il a lui cache toute autre lumière, celle du présent, celle du passé et celle de tous les autres hommes. Les esprits qui commencent à penser croient que ce commencement, dont ils sont auteurs et témoins, est la naissance de la pensée au sein du genre humain. La moindre de leurs découvertes leur paraît beaucoup plus lumineuse que l'ensemble des grands travaux des plus illustres maîtres, et, comme le dit excellemment Malebranche, « leur « petit doigt leur paraît plus grand qu'une étoile. » Oui, les autres, au loin, sont pour nous des étoiles,

des astres de nuit à peine visibles. Nous, nous sommes le soleil, en face duquel disparaissent les étoiles. Les écrivains du XVIIIe siècle, généralement si vides, sont prodigieux sous ce rapport. Chacun découvre tout, chacun pense le premier, chacun s'écrie : « Je pense, et il suffit ! » J'en trouve un qui nous dit : « Je ne sais pas si mes pensées sont « vraies, mais je sais qu'elles sont miennes ! » Avouons que Descartes, à cet égard, n'a pas donné le bon exemple. Il ne sait pas que, de ses deux démonstrations de l'existence de Dieu, l'une, Dieu démontré par ses effets, est, au fond, la démonstration d'Aristote, et l'autre, Dieu démontré par son idée, est celle de saint Anselme. Et il ne se doute pas de ce qu'affirme si judicieusement Fénelon, prévenu d'ailleurs d'une si haute estime pour Descartes, « qu'on retrouverait dans saint Augustin tout Descartes et plus encore. » C'est une des grandes faiblesses de notre esprit de voir clair dans sa petite pensée, de ne rien voir dans celle d'autrui. Quand saura-t-on donc la puissance de la charité intellectuelle, de la communion des esprits ! Le maître des hommes a dit : « Lorsque « deux ou trois d'entre vous s'unissent en mon « nom sur la terre, je suis au milieu d'eux. » N'apercevez-vous pas le reflet philosophique de cette

divine parole? Lorsque deux intelligences sont unies, et que les pensées coïncident dans deux esprits, cette étonnante coïncidence pourrait-elle avoir lieu ailleurs que dans la vérité? Comment peut-on, lorsqu'on croit posséder une idée, ne pas chercher d'abord si quelqu'autre homme a eu la même pensée? Et comment n'est-on pas trop heureux, quand on découvre que saint Augustin, par exemple, ou saint Thomas, ou Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, Bossuet ou Fénelon, ont vu ce que vous avez vu? Mais qui sait reconnaître même ses propres idées dans la parole d'autrui? Que d'écrivains combattent avec acharnement leur pensée même, cachée sous le langage d'un autre siècle ou d'un autre système? Sous ce rapport et dans ce sens, il faut le dire, l'un des points les plus importants de la méthode pratique pour arriver à la philosophie, c'est l'étude bienveillante, respectueuse, admiratrice, de l'histoire de l'esprit humain : avec cette réserve essentielle qu'il y a des sophistes et qu'il les faut exclure. Et encore est-il nécessaire d'utiliser les sophistes eux-mêmes, comme démonstrations par l'absurde, comme ombres dans le tableau. Le spectacle de leur chute honteuse, à partir de la négation des principes, établit les principes. Cette réserve bien maintenue,

il faut savoir comprendre autrui, sous peine, le plus souvent, de ne pas s'entendre soi-même. Il faut savoir patiemment regarder dans la pensée d'autrui ce qui est difficile, sonder ce qui est profond, expliquer ce qui est obscur, et se garder de rejeter trop tôt. « Un chrétien est toujours plus « prêt, dit saint Ignace, à accepter une proposition « obscure qu'à la condamner. »

Cette inintelligence d'autrui, après tout, c'est l'indice d'un esprit fermé, où la lumière pénètre peu. Et croit-on qu'en se séparant de la lumière des hommes on trouvera la lumière de Dieu? En sera-t-il de la lumière et de l'intelligence tout autrement que de l'amour? « Si vous n'aimez pas vos « frères que vous voyez, dit l'apôtre saint Jean, « comment aimerez-vous Dieu, que vous ne voyez « pas? » J'en dis autant de l'intelligence. Si vous n'entendez pas vos frères, dont la parole frappe vos oreilles, comment serez-vous capable d'entendre les imperceptibles murmures de la parole intérieure de Dieu? Renfermés dans votre entendement étroit, vous excluez Dieu et les hommes, et vieillissez dans votre stérilité.

Dirai-je toute ma pensée sur les incalculables privations de l'isolement? L'esprit humain, selon Pascal, marche comme un seul homme universel,

qui grandit, et qui apprend toujours. Il y a deux manières d'entendre ceci, vraies l'une et l'autre, outre le sens absurde qu'y donnent les panthéistes. J'entends que la société humaine a, comme l'Église, l'âme et le corps. Outre la société visible sur la terre, où s'accumulent les livres et les découvertes, il y a une société invisible que nous oublions trop. Croyez-vous à l'anéantissement des morts ou à leur renaissance dans la justice et dans la vérité, s'ils en ont eu le germe sur la terre? Si vous ne croyez pas à l'anéantissement des morts, il y a donc l'invisible société de nos Pères qui nous regardent, qui nous attendent, et qui nous aident, selon l'enseignement de l'Église catholique. Leurs travaux, leurs doctrines passées, purifiées et illuminées, rectifiées dans la vérité; leur contemplation actuelle, le faisceau de ces lumières unies, la réunion et l'accumulation de ces étoiles, qui brillent au ciel, exercent sur le monde et sur l'esprit des hommes présents sur terre une sourde et profonde influence, qui est comme le fond salutaire de chaque siècle. Pourquoi ne le pas croire? Eh! quoi! au moment où nous écrivons, voici que la moitié du genre humain aime à se persuader que les esprits nous parlent par des signes physiques, que les âmes des morts nous répondent à partir de la pierre et du bois. Pourquoi donc ne

pas croire plutôt ce qu'enseigne l'Église catholique, que les esprits peuvent nous parler à partir des fibres intimes de notre cœur, et que ceux qui nous parleront clairement au ciel peuvent déjà nous guider au dedans et nous inspirer aujourd'hui?

Mais, sur la terre, les esprits exclusifs, peu communicatifs, peu pénétrables, qui croient peu, et qui admirent peu, ces esprits qui ne savent même pas comprendre les bienfaits de lumière palpable que leur présente le monde visible, comment s'apercevraient-ils seulement des lointaines et délicates inspirations de l'invisible société?

Apprenons donc à entendre nos frères, pour arriver à entendre Dieu. Apprenons l'art de nous plier avec souplesse, humilité, docilité, respect, amour, aux mouvements actuels d'une autre intelligence semblable à nous et visible par la parole, et nous nous rendrons dignes peu à peu d'entrer dans l'invisible et universelle communion des esprits, plus grands, plus avancés que nous, qui vivent en Dieu, et voient ensemble en Dieu la vérité.

---

# LIVRE DEUXIÈME.

## LA LOGIQUE DU PANTHÉISME.

---

# CHAPITRE Ier.

## LOGIQUE DU PANTHÉISME. — PRINCIPE D'IDENTITÉ.

---

Jusqu'ici nous ne sommes pas entré dans le détail de la Logique. Nous avons donné des conseils fondamentaux sans la pratique desquels on n'avance pas dans la recherche de la vérité. Nous croyons avoir démontré qu'un esprit qui met de côté la religion et la morale, et qui veut faire abstraction, aujourd'hui, de l'admirable domaine des sciences mathématiques et naturelles, pour se poser dans cette philosophie abstraite, cher-

cheuse de pensée pure, dont la devise est : « Moi ! « moi, dis-je, et c'est assez ! » nous croyons avoir démontré qu'un tel esprit n'arrivera point à la sagesse, et ne connaîtra pas la vérité. L'homme n'a pas trop de toutes ses forces, l'intelligence et la volonté ; il n'a pas trop de toute sa sensibilité, étendue à tout ce qui est, Dieu, l'âme et la nature visible ; la raison n'a pas trop de ses pieds et de ses ailes, comme on l'a fort bien dit, pour arriver à la vérité.

Ce sont là comme les indispensables prolégomènes, ou plutôt la première partie et le fondement de la Logique. Il fallait solidement établir ces principes manifestes, mais si souvent oubliés aujourd'hui parmi nous. Maintenant nous pouvons entrer dans le détail, et aborder l'étude des procédés de l'intelligence, dans son opération sur les diverses données des trois mondes, au sein desquels l'homme vit.

Il y a deux procédés de l'esprit, le syllogisme et l'induction : le syllogisme, qui procède par voie d'identité, et déduit d'un principe ce qu'il contient ; l'induction, qui prend son point de départ, non comme principe, mais comme simple point de départ, comme base d'élan intellectuel, et qui s'élève à des vérités plus hautes que le point de départ.

« L'induction, dit Aristote, trouve les principes ; « le syllogisme déduit les conséquences. »

Jamais la Logique théorique élémentaire n'avait nettement posé cette distinction fondamentale.

L'induction, quoique continuellement pratiquée, n'était pas bien connue en théorie, si ce n'est des grands maîtres, qui même ne l'ont jamais bien systématiquement exposée.

Ces deux procédés reposent sur deux principes, que l'on peut appeler *principe d'identité* et *principe de transcendance*.

Le syllogisme repose sur le principe d'identité, qui se nomme aussi *principe de contradiction*, selon qu'il s'applique à montrer l'identité là où elle est, ou bien à la nier où elle n'est pas, c'est-à-dire, selon qu'il s'agit d'affirmer ou de nier. Ce principe est celui qu'Aristote appelle le premier et le plus évident des principes, celui sur lequel repose tout raisonnement et toute pensée. Aristote le formule ainsi : « On ne peut affirmer et nier, dans « le même sens et sous le même rapport, un même « attribut d'un même sujet. »

L'induction repose sur le principe de transcendance que Platon a la gloire d'avoir entrevu et décrit, quand il parle de cet idéal que toute chose a en Dieu Mais saint Thomas d'Aquin surtout l'a

scientifiquement formulé lorsqu'il dit : « Tout ce « qu'il y a, en toute créature, d'être, de bonté, de « perfection, tout cela est en Dieu infiniment. » (*Quidquid entitatis, bonitatis, perfectionis est in quacumque creatura, totum est eminentius in Deo.*)

Nous allons étudier d'abord ces deux principes, mais indirectement, c'est-à-dire dans la doctrine qui les nie.

Cette étude sera pour nous du plus grand intérêt, puisqu'elle implique toute la question du panthéisme.

Nous avons annoncé, dans notre Traité de la Connaissance de Dieu, que nous ne parlerions du panthéisme qu'en Logique. En effet, c'est en Logique seulement que cette erreur peut être radicalement détruite, autant du moins qu'il peut être donné de détruire l'erreur en ce monde. C'est en Logique que s'est aujourd'hui réfugié le panthéisme, sous le nom de *doctrine de l'identité*. C'est en ce point même que le panthéisme réside. Les sophistes, en partant du principe logique d'identité, tel qu'ils le font, croient avoir établi solidement l'édifice de leur panthéisme, et c'est en y joignant le principe de transcendance, pris à rebours, qu'ils font de leur panthéisme la forme la plus savante et la plus radicale de l'athéisme. Et c'est parce qu'ils se croient

bien appuyés sur les deux principes logiques fondamentaux, qu'ils nomment eux-mêmes leur doctrine, d'après Hégel, un système scientifique absolument irréfutable. Et de fait, si on leur accorde le point de départ, ils ont raison : le reste s'en déduit. Mais pour établir ce point de départ, ils ont été forcés, et ils l'avouent, de changer la Logique. C'est là même l'entreprise de Hégel, qu'il annonce sans détour quand il dit : « Le temps est venu de transformer la Logique. » Cette entreprise, nous l'avons déjà dit et montré, est une attaque directe à la raison, c'est un effort pour renverser les lois intellectuelles nécessaires, connues et pratiquées depuis le commencement du monde.

Oui, on en est venu à attaquer en face la raison, non pas seulement en pratique, mais par des théories formelles. Nous avons dit, et nous croyons que là se trouve peut-être l'un des plus redoutables dangers du temps présent : La lumière de notre raison naturelle, c'est la lumière de Dieu, c'est le Verbe éclairant tout homme venant en ce monde. Ce Verbe, lorsqu'il est incarné, c'est le Christ. Nous disons que les sophistes du XVIII^e^ siècle ont attaqué le Christ au nom de la raison ; mais que les sophistes du XIX^e^ attaquent à la fois et le Christ et la lumière de la raison, c'est-à-dire qu'ils poursuivent

le Verbe de Dieu sous toutes les formes où il se donne.

Nous ne sommes pas seul à remarquer ce fait épouvantable, mais en un sens très-admirable, et qui peut devenir, grâce à Dieu, aussi fécond qu'il paraît d'abord désastreux. « Les sectes ennemies, « dit un savant auteur, travaillent et s'agitent, tan- « tôt pour nier la réalité historique du Christ, tan- « tôt pour dénier à la raison humaine une réalité « quelconque. Voilà l'ennemi ; tel est son plan[1]. »

Le représentant de ces attaques à la raison le plus complet qui ait jamais paru dans le monde, c'est Hégel. Ce sophiste résume en lui la sophistique de tous les siècles, et y ajoute la tranquille audace de systématiser l'absurde, et d'avouer cette entreprise devant les hommes, hautement et décidément.

Il est bien entendu que nous n'entreprenons ici, en aucune sorte, la réfutation de Hégel. On ne réfute pas les sophistes, comme le dit fort bien Aristote. On les cite, on les décrit, on les classe, on les emploie, mais on ne se commet pas avec eux, parce qu'avec eux la victoire même est ridicule. Beau triomphe en effet, que d'arracher à un adversaire terrassé l'aveu que quelque chose existe, que l'on

[1] Rohrbacher, Histoire de l'Église Catholique, t. XXIV, p. 452.

en peut être certain, que le mal et le bien sont contraires, que les contradictoires ne sont pas identiques ! Sur tous ces points la victoire est déjà remportée d'avance. On ne réfute donc pas les sophistes, on les emploie comme démonstration par l'absurde. Hégel, sous ce rapport, est pour nous d'un usage excellent et presque continuel, comme contradicteur direct et complet de toutes les vérités, comme destructeur pratique et théorique de toute logique et de toute raison. Je ne puis m'empêcher de comparer sa doctrine à ces substances immondes que l'art emploie dans la fabrication des produits les plus excellents. On purifie l'un des plus précieux aliments de l'homme, on le blanchit, par la plus noire des substances, affreux débris de mort et de putréfaction. En ce sens, les œuvres de Hégel doivent être désormais, selon nous, d'un assez grand usage en philosophie.

Nous ne réfuterons donc point Hégel dans le sens ordinaire du mot. Mais nous prétendons mieux. Nous prétendons et espérons, à la fin de cette étude, nous faire adresser, par nos lecteurs, l'éloge que Cicéron, dans ses dialogues, se fait donner par un de ses interlocuteurs au sujet d'Épicure : « Vous « venez, lui dit-on, de rayer Épicure de la liste des « philosophes. » (*Epicurum e choro philosopho-*

*rum sustulisti.*) Nous aussi, nous croyons que tout lecteur, dont la raison ne sera pas entamée d'avance par la sophistique hégélienne, nous dira : « Vous « venez de rayer Hégel de la liste des philosophes. » Nous disons que Hégel n'est point un philosophe; nous le nommons sophiste, et, avec l'aide de Dieu, nous lui imposons ce nom pour toujours.

Quant au panthéisme lui-même, nous mettons, avec une grande confiance, la cognée à la racine de cet arbre.

Ou l'évidence n'est rien, et la raison est impuissante, ou nous allons faire voir que le panthéisme actuel, le plus savant, le plus complet qu'ait enfanté l'erreur, est, pour l'idée du vrai Dieu distinct du monde et créateur du monde, la plus puissante des démonstrations par l'absurde. Nous espérons dégager nettement la philosophie de cette lèpre, et mettre un terme à cette gravité cauteleuse, à cette terreur respectueuse avec laquelle nous entendons encore parler autour de nous du panthéisme.

Cela posé, voici en résumé notre assertion touchant l'œuvre logique du sophiste, auteur du panthéisme, ou plutôt de l'athéisme contemporain.

La raison, avons-nous dit, a deux procédés qui sont toute la logique. Nous affirmons que Hégel détruit l'un et renverse l'autre. Il détruit et il doit

détruire les deux procédés de la raison, toute la raison, pour établir le panthéisme. Si cela est vrai, comme nous le ferons voir, il s'ensuit que le panthéisme et la raison s'excluent. C'est tout ce que nous voulons démontrer.

Entrons donc dans l'étude de la Logique du panthéisme.

Hégel, disons-nous, détruit le procédé syllogistique d'identité en affirmant que les contradictoires sont identiques.

Et il retourne le procédé dialectique ou inductif, qui, dans la vue du fini, affirme l'infini par la négation des limites; il le retourne, en appliquant l'affirmation à la limite, la négation à l'être.

Voilà tout.

C'est-à-dire que Hégel détruit absolument toute raison, en détruisant également les deux procédés de la raison.

Telle est notre assertion. Mais quelque vraie qu'elle soit, comment la rendre vraisemblable? Tout ce que nous pouvons dire pour l'expliquer en quelque chose, c'est que Dieu, dans sa miséricordieuse bonté, a permis qu'il y eût en ce siècle une doctrine, fruit du rationalisme absolu, laquelle, avec beaucoup de science, arrivât en même temps à l'athéisme, au panthéisme et à la destruc-

tion de la conscience et de la raison, pour que la rigoureuse identité de l'athéisme, du panthéisme, de l'immoralité et de l'absurdité, fût scientifiquement démontrée.

Voyons d'abord comment Hégel détruit le procédé syllogistique de la raison, en détruisant le principe d'identité ou de contradiction. Nous montrerons ensuite comment il renverse le procédé dialectique.

## II.

Chacun sait que le procédé syllogistique est fondé, aussi bien que la théorie de la proposition, sur le principe d'identité, c'est-à-dire que le principe d'identité est le fondement des règles universelles de l'affirmation ou de la négation. Par exemple, quand on dit : *Dieu est bon;* cela est vrai, parce qu'il y a identité entre Dieu et bonté. *Dieu est mauvais ;* cela est faux, parce qu'il y a contradiction. Donc, ce qui constitue la vérité ou l'erreur de la proposition, c'est le principe d'identité ou le principe de contradiction ; de même pour le syllogisme : *Dieu est bon : or ce qui est bon est aimable : donc Dieu est aimable*. Il est clair que ce qui constitue la vérité

du syllogisme c'est l'identité, totale ou partielle, de ces trois propositions entre elles, aussi bien que l'identité, totale ou partielle, du sujet et de l'attribut dans chacune d'elles.

Le principe d'identité signifie donc, tant pour le syllogisme que pour la proposition, qu'on peut affirmer de chaque sujet ce qui lui est identique, et le principe de contradiction qui en découle signifie qu'on en doit nier ce qui lui est contradictoire. Hégel nie cela. Il n'admet pas que les contradictoires s'excluent. Il soutient qu'ils sont identiques. Bien plus, selon lui, il n'y a que les contradictoires qui soient identiques, et il n'y a que les identiques qui soient vraiment contradictoires : de sorte que le fond de sa logique et de tout son système est exprimé par cette formule : *l'absolu, c'est l'identité de l'identique et du non identique*[1]; ce qui n'est pas une assertion émise transitoirement, mais le fond du système, le principe radical incessamment, imperturbablement répété à chaque page pendant dix-huit volumes. Nous citerons donc à ce sujet autant de textes que les bornes raisonnables de ce chapitre nous le pourront permettre. Et il faut bien savoir comment

[1] Œuvres (2e édition.) Das Absolute ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen. Tome XIV. p. 226.

Hégel l'entend. Pour lui, l'identique et le non identique sont l'être et le néant. Rien de moins identique assurément, puisque ce sont les deux termes les plus contradictoires qu'atteigne la pensée. Mais justement le fond du système est ceci : *Identité de l'Être et du Néant*[1].

C'est ici que vous commencez à apercevoir la marche et le but du sophiste. Il nie le principe de contradiction pour établir le principe de *l'identité absolue*, l'identité des différences, des contraires et des contradictoires. Alors tout est même chose; il n'y a qu'une substance; tout est Dieu, rien n'est Dieu. Le panthéisme est établi, et l'athéisme du même coup.

Mais pour procéder avec ordre, prenons Hégel dans sa racine d'abord, c'est-à-dire dans ses prédécesseurs et ses pères, qu'il reconnaît lui-même comme tels, les sophistes grecs.

Il est bon d'ailleurs de savoir comment les sophistes, dans tous les temps, ont traité la raison.

Nous l'avons dit souvent, d'après Platon, Leibniz et d'autres : il y a deux directions contraires que peut suivre l'esprit de l'homme, l'une qui s'élève

[1] Tome VI, p. 168. Das Seyn als solches... das nichts ist. — Ibid., 171. Seyn und Nichts ist dasselbe.

vers l'être, vers Dieu, l'autre qui descend vers le néant : celle des philosophes, celle des sophistes. Il y a, dans tous les siècles, des traces de ces deux directions, imitation intellectuelle de la vie ou de la mort des âmes, selon qu'elles montent vers Dieu ou s'en éloignent librement.

Les sophistes, en Grèce, représentent cette seconde tendance. Hégel les reconnaît pour ses prédécesseurs. « Oui, dit-il, les sophistes sont les maî- « tres de la Grèce; les créateurs de sa civilisation [1]. « Ils sont décriés; je l'avoue, aux yeux *de la saine* « *raison,* aussi bien que de la morale, mais pour- « quoi? Parce que, dans l'ordre spéculatif, ils *disent* « *que rien n'existe,* ce que l'on croit être un non « sens; et que, dans l'ordre pratique, ils renversent « tous les principes et toutes les lois.... Voilà le fon- « dement de la clameur universelle contre les so- « phistes : c'est le cri de la *saine raison* qui ne sait « comment s'en tirer autrement [2]. » N'oublions pas

[1] XIV, 8. „Ja, die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch „welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam."

[2] XIV, 6 et 7. So sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen als bei der Moralität : bei jenem, ihrer theoretischen Lehre wegen, da es ein Unsinn sey, daß nichts existire; in Ansehung des Praktischen, weil sie alle Grundsätze und Gesetze umstoßen..... Dies ist der Grund des allge-

que Hégel ne parle jamais qu'ironiquement de la saine raison. Et il lui est en effet indispensable de commencer par récuser la saine raison; car c'est le seul moyen d'établir la doctrine de ses pères et la sienne.

« Les sophistes apprirent donc à la Grèce à dé-« ployer la libre pensée.... Cette pensée identique « à elle-même qui dirige sa puissance négative con-« tre ces affirmations multiples, théoriques et pra-« tiques, que l'on appelle les vérités naturelles de « conscience, les règles et les principes immédiate-« ment évidents[1]. »

« Gorgias, par exemple, était puissant dans la « dialectique oratoire; mais son plus brillant tra-« vail est son œuvre dialectique pure, sur les caté-« gories universelles de l'Être et du Néant. Tiede-« mann dit à ce sujet, fort mal à propos, que Gor-« gias a été beaucoup plus loin que ne peut faire « un homme dont la raison est saine. Oui, tout « philosophe va au delà de la saine raison. En ce

meinen Geschreis gegen die Sophistik: ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.

[1] Der mit sich identische Gedanke richtet also seine negative Kraft gegen die mannichfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseins, und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze. XIV, 8.

« sens seulement, Gorgias a été au delà de la saine « raison.. » En effet qu'a-t-il enseigné? Dans son livre de la Nature il prouve : « 1° Que rien n'existe. « 2° Que supposé que quelque chose existe, nous « ne pouvons en rien savoir. 3° Qu'enfin, lors même « que nous pourrions en savoir quelque chose, « nous n'en pouvons transmettre la connaissance. « Or ce n'est pas là du bavardage comme on le « croit ordinairement : la dialectique de Gorgias « a une valeur tout à fait objective, et du contenu « le plus intéressant[1]. »

Cela posé, Hégel développe avec le plus grand sérieux et la plus grande estime ces trois thèses de

[1] XIV, 33. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über die ganz allgemeinen Kategorien von Seyn und Nichtseyn, und zwar nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: „Georgias ging viel weiter, als irgend ein „Mensch von gesundem Verstande gehen kann.“ Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können; jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand.... So ist Gorgias allerdings weiter gegangen als der gesunde Menschenverstand.... Gorgias Werk, „Über die Natur,“ worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Theile: in dem ersten beweist er, daß Nichts ist; im zweiten, daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten, daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des erkannten möglich sey.“ ....Das ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt: sondern Gorgias Dialektik ist ganz objektiver Art, und von höchst interessantem Inhalt.

Gorgias; puis il ajoute : « Cette dialectique, qu'Aris-
« tote reconnaît comme propre à Gorgias, a sa par-
« faite vérité : en effet, quand on parle de l'Être, on
« dit toujours en même temps le contraire de ce que
« l'on veut dire. Être et non être sont tout aussi bien
« même chose qu'autre chose; s'ils sont même cho-
« se, je dis qu'ils sont deux, donc différents; sont-
« ils différents, j'affirme de l'un et de l'autre le mê-
« me prédicat, savoir la différence; » donc ils sont
même chose.

« Ne croyons pas que cette dialectique soit mé-
« prisable, comme si elle ne traitait que d'abstrac-
« tions. Ces deux catégories dans leur pureté (l'être
« et le néant) sont ce qu'il y a de plus général, et
« s'ils ne sont pas le dernier mot des choses, ce-
« pendant être ou non être est toujours la ques-
« tion[1]. »

[1] XIV, 37. Diese Dialektik, die Aristoteles gleichfalls als dem Gorgias eigenthümlich angehörend bezeichnet, hat ihre vollkommene Wahrheit; man sagt, indem man von Seyn und Nichtseyn spricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man sagen will. Seyn und Nichtseyn sind sowohl dasselbe, als nicht dasselbe: sind sie dasselbe, so sage ich Beide, also Verschiedene; sind sie verschieden, so sage ich von ihnen dasselbe Prädicat, die Verschiedenheit, aus. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstractionen zu thun habe; sondern diese Kategorien sind einerseits in ihrer Reinheit das Allgemeinste, und sind sie andererseits auch nicht das Letzte, so ist Seyn oder Nichtseyn doch immer die Frage.

De tout cela, Hégel conclut que les sophistes étaient de très-profonds penseurs.

Ces monstruosités sont de grande importance. Comme le remarque fort bien Hégel : *être ou non être, c'est toujours la question.* La question pour l'esprit humain est en effet toujours celle-ci : *Dieu ou non.* L'esprit de ténèbres ou d'athéisme a de tout temps lutté contre l'esprit de Dieu. Par un choix libre et secret de chaque âme, il y a des esprits qui descendent vers les ténèbres, il y en a qui montent vers la lumière de Dieu. La formule de Hégel, l'identité de l'être et du néant, est l'expression de cette tendance vers les ténèbres, qui, du même coup, pose que Dieu n'est pas, et que la raison n'a ni l'évidence positive de l'identité, ni l'évidence négative de la contradiction, par cela même que les contradictoires sont identiques.

Poursuivons donc. Nous prions le lecteur de nous suivre avec patience, avec courage, sans trop de regret, dans cette descente vers les mystères de la mort et de la décomposition intellectuelles. Ces spectacles sont profondément salutaires.

## III.

Ce qui est admirable, c'est que Parménide, ce penseur singulier que Platon nomme le grand Par-

ménide, a décrit ces deux voies. Hégel le cite, quoiqu'il soit absolument contre lui. Mais ici apparaît un des traits les plus saillants du caractère sophistique de Hégel. Rien n'est contre lui. Comment cela? précisément parce que ce qui lui est contraire lui est identique, puisque tous les contradictoires sont identiques. Vous dites que l'être est, et que le néant n'est pas; fort bien; je le dis aussi : je les pose comme contradictoires; mais c'est précisément en cela que je prouve leur identité, et vous aussi.

Hégel cite donc Parménide dans ce texte étrange où le philosophe éleate touche du doigt ce mystère de l'esprit humain, qui vacille entre l'erreur et la vérité, l'être et le non être. « Apprends, dit la « déesse, quelles sont les deux voies du savoir : « l'une part de ce principe que l'Être seul existe, « que le Néant n'est pas; là est la certitude, la vé-« rité. L'autre part de ce principe que l'Être n'est « pas, que le Néant est nécessaire. Je te le dis, cette « voie-là marche en sens contraire de la raison. Car « tu ne peux ni connaître, ni atteindre, ni expri-« mer ce qui n'est pas. Nécessairement, dire et pen-« ser portent sur l'Être. L'Être est, et le Néant n'est « pas[1]. » Parménide parle ensuite de certains es-

[1] Essai sur Parménide, par Riaux, p. 209.

prits « sourds, aveugles et insensés, pour qui l'être « et le non être sont à la fois même chose et autre « chose. » (*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κ'οὐ ταὐτόν.*) Hégel cite ces textes et s'en tire aussitôt, d'abord par sa doctrine générale de l'identité des contradictoires, puis aussi, en remarquant que le raisonnement de Parménide n'est que le point de vue de la raison abstraite. Il faut savoir que Hégel appelle *abstrait* l'être sans le néant, ou le néant sans l'être, et *concret* l'être identifié au néant. D'ailleurs, Hégel remarque que ce point de vue de Parménide « qui croit que l'absolu c'est l'être, qui affirme « que l'être seul est, et que le néant n'est pas, « est l'enfance de la Logique et de la philoso- « phie[1]. »

Héraclite, ce hardi penseur, dit Hégel, est le premier qui, même avant les sophistes, ait prononcé ce mot profond : L'*Être et le Néant sont même chose*[2]... Cicéron ne l'a pas compris. Cela « tient à « la platitude de son esprit, qui met dans Héra-

[1] ....Der Anfang der Logik, wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie. Diesen Anfang finden wir in den eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Seyn auffaßt, indem er sagt: das Seyn nur ist, und das Nichts ist nicht. VI. p. 168.

[2] Das allgemeine Princip betreffend, hat dieser kühne Geist, zuerst das tiefe Wort gesagt: „Seyn und Nichts ist dasselbe." XIV. 303.

« clite sa propre platitude[1] » Hégel ne peut pas souffrir Cicéron. Ci-dessous nous verrons pourquoi.

« Héraclite donc, étant le premier qui ait dit ce « grand mot, qui ait vu le *concret* et l'absolu dans « l'unité des contraires[2], » Héraclite est le père de la philosophie.... « C'est ici qu'il faut dire : Terre ! « il n'est pas une seule proposition d'Héraclite que « je n'admette dans ma Logique[3]. »

Déjà la pensée de Hégel est assez claire au sujet de l'un des procédés de la raison, le syllogisme, fondé sur le principe d'identité et le principe de contradiction. Il rejette ce principe, puisqu'à ses yeux la philosophie commence au moment où un premier penseur courageux ose dire : « L'Être et le Néant sont même chose, et les contradictoires sont identiques. » Selon lui, le fondement de la logique, c'est la destruction du principe de l'identité, et du principe de contradiction, supprimés l'un par l'autre. Mais nous allons voir en détail comment Hégel, en pratique et en théorie, pose que le principe de

[1] ....Die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklit's macht. XII, 304.

[2] Das ist das erste Concrete, das Absolute, als in ihm die Einheit entgegengesetzter, XIII, 301.

[3] Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen. XIII, 301.

l'*ancienne* logique doit être remplacé par le principe contraire : *identité de l'identique et du non identique.*

IV.

Et d'abord, de fait, en vertu de ce principe, aussi audacieusement appliqué en pratique que formulé en théorie, Hégel affirme en différents endroits les identités que voici :

L'identité précise et rigoureuse de l'être et du néant. « L'Être et le Néant sont même chose. Seyn « und Nichts ist dasselbe. Le Néant, en tant que Néant, « en tant que semblable à lui-même, est précisé- « ment la même chose que l'Être. » Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist (VI, 171).

L'identité des ténèbres et de la lumière. « La « lumière pure, c'est la nuit pure. » Das reine Licht ist reine Finsterniß (VI, 76).

L'identité de l'identique et du non identique, qui est la formule générale du système. « L'absolu, « c'est l'identité de l'identique et du non identi- « que. » Das Absolute ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen (XIV, 226).

L'identité des deux faces d'un dilemme. « Au lieu

« de poser le principe du dilemme, qui exclut tout « milieu, qui est le principe de la raison abstraite, il « serait plus vrai de dire : Les contraires coexistent « en tout. Dans le fait, il n'y a jamais de *oui ou non* « si absolu, comme le soutient la raison vulgaire. « Tout ce qui existe est concret, et, par conséquent, « renferme en soi les opposés et les contraires[1]. »

L'identité de l'identité et de la différence. « Le « principe, c'est l'unité de l'identité et de la diffé- « rence. » Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes (VI, 243).

L'identité du fini et de l'infini. « Le Fini et l'In- « fini, en tant que moments du développement, « SONT EN COMMUN LE FINI ; » sous un autre point de vue « on les nomme avec vérité L'INFINI. Leur « différence réside dans le double sens des deux « mots. Le Fini a deux sens : premièrement il est « seulement le Fini relativement à l'Infini ; secon- « dement, il est ÉGALEMENT et le Fini et l'Infini. L'In- « fini, à son tour, a deux sens : d'abord il est l'un « des deux moments, et en ce sens il n'est que le

[1] Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrakten Verstandes ist) zu sprechen, wäre vielmehr zu sagen : Alles ist entgegengesetzt. Es gibt in der That nirgends.... ein so abstraktes Entweder-Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles was irgend ist, das ist ein Concretes, sonst in sich selbst Verschiedenes und Entgegengesetztes. (VI, 242.)

« faux Infini. Ensuite il est l'Infini en qui les deux, « l'Infini et SON AUTRE (le Fini), sont des moments... « C'est alors l'Infini véritable [1]. »

Donc poser l'unité du fini et de l'infini, c'est trop peu dire ; il faut dire que l'infini c'est le fini et réciproquement. « C'est le dualisme qui pose le con- « traste absolu du Fini et de l'Infini. » Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht (VI, 186). Du reste, la doctrine de Hégel est que, dans la réalité concrète, il n'existe que l'infini. C'est le panthéisme. Mais comment Hégel l'entend-il ? Il entend que le fini, dans ses continuelles transformations, est le véritable infini (VI, 186). Donc, en réalité, Hégel entend que le fini seul existe. C'est l'athéisme :

[1] Indem sie beide, das Endliche und das Unendliche selbst Momente des Processes sind, sind sie gemeinschaftlich das Endliche, und indem sie ebenso gemeinschaftlich in ihm und im Resultate negirt sind, so heißt dieses Resultat als Negation jener Endlichkeit beider mit Wahrheit das Unendliche. Ihr Unterschied ist so der Doppelsinn, den beide haben. Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche gegen das Unendliche zu seyn, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche zugleich zu seyn. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, einer jener beiden Momente zu seyn, so ist es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu seyn, in welchem jene beide, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind.... als Wahrhaft Unendliches seyn. (III, 154.)

athéisme pour le fond, et panthéisme par la forme.

L'identité de Dieu et de l'homme. « Dieu n'est « Dieu qu'en tant qu'il se connaît; la connaissance « qu'il a de lui-même c'est la conscience qu'il a de « lui dans l'homme. » Gott ist Gott nur insofern er sich selber weiß; sein sich Sich-Wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen (VII, 448).

L'identité de la liberté et de la nécessité. « L'esprit « est concret et ses caractères sont la liberté et la « nécessité. L'esprit dans sa nécessité est libre, et « c'est dans la nécessité seule qu'il trouve la li- « berté, de même que sa nécessité repose sur sa « liberté. » Der Geist ist concret, und seine Bestimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. Der Geist in seiner Nothwendigkeit ist frei, nur in ihr findet er seine Freiheit, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht (XIII, 39).

L'identité du bien et du mal. Après avoir montré que la nécessité et la liberté sont même chose, Hégel ajoute : « Il en est de même de l'opposition « du *bien* et du *mal*, cette grande antinomie du « monde moderne enfoncé en lui-même. » Eben so verhält es sich mit dem Gegensatz des Guten und Bösen, diesem Gegensatz der in sich vertieften modernen Welt (VI, 73).

L'identité, en physique, du continu et du discontinu. « La matière, dira-t-on, est ou absolument « continue, ou composée de points. Non, dans le

« fait elle a ces deux caractères à la fois. La quantité « continue est en même temps discontinue. » Entweder ist die Materie schlechthin continuirlich oder punktuell; sie hat aber in der That beide Bestimmungen (XIII, 39). Die continuirliche Quantität ist aber eben so wohl discret (VI, 201).

L'identité de l'épicurisme et du stoïcisme. « Il « arrive au même résultat que le stoïcisme. Son « but, son résultat a la même élévation, et lui « est tout à fait parallèle. » Und es kommt eigentlich dasselbe Resultat heraus, als bei den Stoikern..... Ihr Zweck und Resultat somit auf gleicher Höhe, und ganz parallel mit der stoischen Philosophie (XIV, 453).

L'identité du positif et du négatif en algèbre. « On croit qu'il y a une différence absolue entre « le positif et le négatif. Non, les deux sont en « eux-mêmes la même chose, et l'on pourrait « nommer positif le négatif, et réciproquement. » Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indeß an sich dasselbe und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen, und eben so umgekehrt (VI, 240). Ceci serait très-vrai quant aux noms conventionnels donnés en géométrie aux axes coordonnés. Mais le sophiste ne l'entend pas seulement ainsi, car il en conclut que 3 *moins* 8 font *onze* et que $+y-y=2y$. So sind

in —8+3 überhaupt eilf Einheiten vorhanden..... So ist $+y-y=2y$ (IV, 52).

L'identité de l'*actif* et du *passif* en économie, par cette raison que « ce qui est *passif* pour l'un « est *actif* pour l'autre. » Was bei dem Einen, als Schuldner, ein Negatives ist, dasselbe ist bei dem Andern, dem Gläubiger, ein Positives (IV, 53, et VI, 240).

« Quand l'actif et le passif se compensent, on « n'en a pas moins son capital positif, comme dans « l'équation $+a-a=a$. » Wenn seine active und passive Bestimmung sich auch zur Null reducirten, bleibt erstens positives Capital, als $+a-a=a$ (IV, 53).

Hégel pose aussi, si nous pouvons en croire nos yeux, une identité que l'on ose à peine énoncer, c'est celle du soleil et de la lune. Ici nous ne voulons rien affirmer. Nous ne soutenons pas que Hégel enseigne cette identité. Nous citons seulement le texte, écrit dans un langage qui sera expliqué ci-dessous. Le lecteur jugera. « *Quelque chose* est « en soi l'*autre* de soi-même, et trouve dans cet « *autre* sa limite. Que si l'on demande maintenant « la différence entre *quelque chose* et *autre chose,* « on trouve qu'ils sont *même chose :* identité que « le latin exprime fort bien par les mots *aliud-* « *aliud.* L'*autre,* opposé à *quelque chose,* est lui- « même *quelque chose*, et c'est pourquoi nous

« disons *quelque chose d'autre;* de même que le « *premier quelque chose*, opposé à l'*autre*, est « lui-même l'*autre* de l'autre. Quand nous disons « *quelque chose d'autre*, nous nous figurons que « *quelque chose*, pris en soi, est simplement « *quelque chose*, et que la détermination qui le « présente comme *autre chose* est purement acci- « dentelle et extérieure. Par exemple, nous nous « figurons que la lune, qui est *quelque chose* « *d'autre* quant au soleil, pourrait exister si le « soleil n'existait pas. Dans le fait, cependant, la « lune, en tant que quelque chose, a son autre « en elle-même.... » (VI, 182, voir ci-dessous n. V). Donc puisque *quelque chose* et *autre chose* sont toujours *même chose,* comme le démontre ce paragraphe, il s'ensuit bien que le soleil et la lune sont même chose ; d'autant plus que la lune a le soleil en elle-même, puisqu'en général *quelque chose* a toujours en soi-même *autre chose*.

Enfin l'identité de l'erreur et de la vérité. « L'idée, en se développant, pose en face d'elle- « même son contraire, une illusion, et son activité « consiste à enlever cette illusion. La vérité ne « peut sortir que de cette erreur, et ici est le fon- « dement de notre réconciliation avec l'erreur, « comme avec le fini. *L'autre*, c'est-à-dire l'erreur,

« en tant qu'absorbé, est un moment nécessaire « de la vérité [1]. »

On ne comprend le sens complet de ce passage qu'en remarquant qu'il ne s'agit pas de détruire l'erreur ou le fini, mais de l'absorber et de l'identifier. « Car, dit Hégel ailleurs, l'idée est l'unité « de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de « l'âme et du corps. » Die Idee als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes (VI, 388). De sorte que l'erreur, étant même chose que le fini, doit, comme le fini, être fondue dans l'infini, mais non anéantie. Pour mieux entendre tout ceci, il faut se rappeler le sens sacramental du mot *enlever* (aufheben), qui est le ressort général du système de Hégel. Hégel définit ce mot comme signifiant à la fois *supprimer* et *conserver;* et il loue beaucoup la langue allemande de donner à ce mot ce double sens sans lequel le système de l'identité serait impossible. « Remarquez ici, dit-il, le double sens de notre

[1] Die Idee in ihrem Proceß macht sich selbst eine Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Thun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrthum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrthum und mit der Endlichkeit. Das Andersseyn oder der Irrthum, als aufgehoben, ist selbst ein nothwendiger Moment der Wahrheit. (VI, 384.)

« mot allemand *enlever* (aufheben). Par *enlever* « nous entendons d'abord *supprimer*, *nier*, « comme quand nous disons qu'une loi ou une « institution est supprimée (aufgehoben). Mais *enle-* « *ver* veut dire aussi *conserver*, *maintenir*, comme « on dit qu'une chose est *bien enlevée*. Ce double « sens du mot, qui le rend à la fois négatif et af- « firmatif, n'est pas un effet du hasard, et ne doit « point du tout être regardé comme un défaut de « notre langue, ou une source de confusion, c'est « au contraire une preuve de son esprit spécu- « latif transcendant, qui l'élève au-dessus *des di-* « *lemmes* de la raison vulgaire[1]. » Vous avez là toute la clef du système hégélien : affirmer et nier simultanément par le même mot. Ce mot est la vraie clef du système de l'identité.

[1] Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdruckes aufheben zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal so viel als hinwegräumen, negiren, und sagen demgemäß, z. B., ein Gesetz, eine Einrichtung, u. s. w., seyen aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben so viel als aufbewahren, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sey. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das blos verständige Entweder-Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen. (VI, 191.)

Et qu'on ne nous accuse pas de tronquer les textes et de les altérer, quand nous les citons en partie. Nous ne citons que ce qui est nécessaire ; mais nous citons le sens de l'auteur. Par exemple, la plus étonnante des identités de Hégel, après celle de l'être et du néant, qui n'est pas contestable, est celle du bien et du mal. Or, nous citons de lui ce texte : « *Le mal, réfléchi en nous..... est même* « *chose que la bonne intention du bien....* » Das Böse als die innerste Reflexion..... ist dasselbe, was die gute Gesinnung des Guten..... Le texte complet est ceci : « *Le mal, comme réflexion profonde de la subjecti-* « *vité en elle-même, opposée à l'être objectif et* « *universel, qui pour elle n'est qu'apparent, est la* « *même chose que la bonne intention du bien* « ABSTRAIT. » Das Böse als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstracten Guten (VII, 390).

On pourrait reprocher ici la suppression du mot *abstrait*. Ce serait bien à tort, puisque cette suppression, loin d'altérer la pensée de l'auteur, affaiblit plutôt ce que nous voulons prouver, et c'est aussi pourquoi nous y revenons. Qu'est-ce, en effet, pour Hégel que le *bien abstrait*, l'*être abstrait*, etc., c'est le bien pur, l'être pur ; c'est le

bien non réuni à son contraire, le mal. C'est le bien pur, le bien immédiat, le bien en lui-même. Le bien concret, pour le sophiste, c'est le bien reconnu pour identique à son contraire, le mal; comme l'être concret est l'être reconnu comme identique à son contraire, le néant. Ceci est dans tous les ouvrages de Hégel le sens constant, continuellement répété, des deux mots *abstrait* et *concret*. Aussi, pour lui, le bien pur, sans mélange, pris en lui-même, est exprimé par les règles et lois morales données par la conscience. C'est ce qu'il affirme en parlant des sophistes, nous l'avons vu. C'est là le *bien abstrait*, qu'il dit être identique au mal. Le bien concret, du reste, ne vaut pas mieux, car le bien concret, c'est ce que donne la volonté universelle (VII, 388). Or, cette volonté universelle, ce bien, *est droit et devoir, tout aussi bien qu'il n'est pas droit et devoir.* Ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben so wohl, als auch nicht (VII, 390).

Donc le texte que nous avons traduit ainsi : « Le mal réfléchi en nous... est même chose que la « bonne intention du bien, » nous pourrions le traduire bien plus énergiquement comme il suit : « Le « mal réfléchi en nous, comme opposition à la vo- « lonté universelle, est même chose que le bien pur,

« le bien en lui-même. » C'est exactement le sens de Hégel, par suite duquel, au reste, il montre dans cent endroits de ses ouvrages le plus profond mépris pour la morale; méprisant ceux qui l'établissent, louant tous ceux qui la détruisent, plaisantant Socrate comme inventeur de la morale bourgeoise, et affirmant que ce qu'il y a de plus louable et de meilleur dans Épicure, c'est sa morale. « La partie la plus décriée de toute la doctrine « d'Épicure, c'est sa morale; c'est dès lors sa partie « la plus intéressante; mais l'on peut dire aussi « que c'est le meilleur côté du système [1]. »

Il n'y a donc pas d'équivoque. Hégel pose toutes les identités que nous avons dites, dans le sens où nous les présentons.

## V.

Il est donc établi, qu'en pratique, la sophistique contemporaine, en posant l'identité des contradictoires, détruit à la fois le principe d'identité et le

[1] Ist Epikur's Moral das Verschrienste seiner Lehre, und daher auch das Interessanteste; aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. (XIV, 444.)

principe de contradiction, c'est-à-dire qu'elle détruit le fondement du syllogisme, et le fondement même de la proposition, qui est la pensée même, la parole même.

Mais comme ceci, quoique prouvé, est incroyable, nous insistons, et nous allons montrer les textes où Hégel procède théoriquement à cette attaque, et répudie toute la Logique connue jusqu'à ce jour, comme absurde, contradictoire et désormais ruinée.

« La formule du principe de l'identité, dit Hégel,
« est celle-ci : *Tout est identique avec soi-même,* ou
« bien *A = A,* ou bien, prise négativement (le prin-
« cipe de contradiction) *A ne peut pas, en même*
« *temps, être et ne pas être A.* Or cette formule, au
« lieu d'être une vraie loi de la pensée, n'est que la
« loi du raisonnement abstrait. La forme même de
« cette proposition est en contradiction avec son
« contenu, puisque toute proposition promet une
« différence entre le sujet et l'attribut, et que
« celle-ci ne fournit pas ce que promet sa forme [1]...

[1] Der Satz der Identität lautet demnach : Alles ist mit sich identisch ; A = A ; und negativ : A kann nicht zugleich A und nicht A seyn. — Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da

« L'école dans laquelle seule de telles lois sont « encore conservées a, depuis longtemps, par sa « Logique, qui promulgue sérieusement de telles « lois, perdu tout crédit, soit aux yeux de la saine « et commune raison, soit aux yeux du pen- « seur[1]... La théorie de l'identité est de la dernière « importance. Il faut bien s'entendre sur le vrai « sens du mot, c'est-à-dire, qu'avant tout, il faut « savoir qu'il ne doit plus être question de l'iden- « tité abstraite, c'est-à-dire de celle qui n'est iden- « tité qu'avec exclusion de la différence. C'est là le « point qui sépare toutes les mauvaises philoso- « phies de celle qui mérite seule le nom de philo- « sophie[2]...

« On formule ainsi le principe de contradiction : « *De deux attributs contraires, un seul convient à*

ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. (VI, 230.)

[1] Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht. (VI, 231.)

[2] Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht blos als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. (VI, 231.)

« *la même chose*... On ne voit pas que ce principe, « qu'on appelle aussi le principe du troisième ex- « clu (*principium exclusi tertii*), est le principe de « la raison déterminée [1], qui, voulant échapper à « la contradiction, y tombe au même instant. On « nous dit : A doit être + A ou — A, pas de milieu. « Mais en parlant ainsi, ce milieu est déjà posé, « puisqu'on a commencé par dire A, lequel n'est « ni plus A ni moins A, et est en même temps et « plus A et moins A. [2] »

Essayons de nous rendre compte de cette attaque au principe d'identité, et au principe de contradiction. *Plus A* et *moins A* signifient l'affirmation et la négation directement contraires ; comme, par exemple : « Je mourrai demain, ou je ne mourrai

[1] Hégel appelle raison déterminée celle qui n'affirme pas l'identité des contraires, et qui dès lors détermine quelque chose comme étant ou comme n'étant pas.

[2] Der Satz des Gegensatzes.... wie er auch ausgedrückt worden ist : „Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, „und es giebt kein Drittes..." Der Satz des ausgeschlossenen Dritten (*) ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A seyn; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das eben so wohl auch als + A und als — A gesetzt ist. (VI, 239.)

(*) Principium exclusi tertii.

pas demain. » La Logique ordinaire dit que ces deux propositions contradictoires s'excluent ; que si l'une est vraie, l'autre est fausse ; pas de milieu. Le sophiste, pour échapper à cette évidence, trompe l'œil par une apparence d'algèbre. Il dit que l'affirmation c'est *plus A*, que la négation c'est *moins A*, et qu'entre l'une et l'autre il y a un milieu qui n'est ni l'un ni l'autre, ou qui est l'un et l'autre, comme on voudra, et qui est A. L'auteur ne dit pas que quand, en algèbre, on pose A, cela veut dire nécessairement, inévitablement et toujours *plus A*, ce qui anéantit sa fraude. Mais sortons de l'algèbre où Hégel n'entend rien. Le principe de contradiction, en Logique, signifie que, étant donné un attribut A, par exemple, l'attribut *bon*, on ne peut dire d'un même sujet que l'une de ces deux choses : *Il est bon*, ou : *Il n'est pas bon ;* il faut, ou l'affirmer ou le nier, pas de milieu. Hégel soutient qu'il y a toujours, entre le *oui* et le *non*, un milieu et une conciliation possible qui affirme et qui nie à la fois l'un et l'autre. Or, essayez de former avec l'attribut *bon*, ces trois propositions dont la Logique nie la troisième. Voici la première : *Dieu est bon*. Voici la seconde : *Dieu n'est pas bon*. Comment formerez-vous la troisième, en n'y mettant ni *plus A* ni *moins A*, mais A tout pur, sans

oui ni non? Essayez : formez une proposition dont le sujet soit *Dieu,* l'attribut *bon,* mais sans oui ni non. Évidemment vous ne pouvez parler.

Mais essayez cependant de parler et dites : *Dieu bon.* La Logique alors vous répond, comme l'algèbre : Quand on dit *Dieu bon,* cela veut dire Dieu est bon. Quand rien n'est explicite, c'est l'affirmation qui est nécessairement sous-entendue, comme quand vous posez A en algèbre, c'est poser *plus A*. Il est donc absolument impossible de former une troisième proposition entre les deux, qui les concilie. Il n'y a que deux propositions possibles, dont l'une est vraie, l'autre fausse, voilà tout. Il est absolument vrai que Dieu est bon. Il est absolument faux que Dieu ne soit pas bon. Il est absolument vrai qu'il n'y a pas de milieu entre ces deux propositions. Il est absolument vrai qu'un triangle a trois côtés ; absolument faux qu'il n'ait pas trois côtés ; et absolument vrai qu'il n'y a pas de milieu entre l'une et l'autre assertion. C'est le principe de contradiction, ou *principium exclusi tertii,* lequel régit inévitablement et toute parole et toute pensée.

Comment donc Hégel se tire-t-il de là ? Il vous l'a déjà dit, mais vous ne l'avez pas compris. Il s'en tire par un principe que, le premier, il a in-

troduit dans la science, et qui transforme la Logique, le principe du troisième survenant, *principium tertii intervenientis*.

On ne peut se défendre ici d'une réminiscence des Lettres Provinciales. Qu'on se rappelle l'étonnement du provincial, lorsque le casuiste lui nomme le Mohatra. — Le Mohatra, mon père!... — Je vois bien, dit le casuiste, que vous ne savez ce que c'est [1]. Les deux interlocuteurs viennent de convenir que, dans un cas donné, prendre l'argent serait un vol. — Donc on commet un vol si on prend l'argent, dit le provincial. — Pas précisément, reprend le casuiste. — Mais comment? — Par ce principe qui ne vous était pas connu : le *Mohatra!*

Or, le Mohatra est ici le principe du *troisième survenant,* par lequel il existe un milieu entre voler et ne pas voler, tout en prenant l'argent.

Avouons donc que nous ne savons pas non plus ce que c'est que le principe du *troisième survenant*. Il faut nous en instruire. On nous l'a pourtant déjà dit. Le troisième survenant, c'est A qui survient entre *plus A* et *moins A*, c'est-à-dire, entre *oui* et *non*. Nous avons déjà vu, il est vrai, qu'il

[1] Lettre VIII, t. I, p. 139.

est impossible de former une proposition sans oui ni non, ou que, si l'on essaie d'omettre l'un et l'autre, c'est toujours oui que l'on sous-entend, et que chacun entend à l'instant même.

Comment Hégel fera-t-il donc la troisième proposition survenant pour concilier les deux contradictoires, par exemple entre *Dieu est bon,* et *Dieu n'est pas bon?* Le voici : il nous a dit que A n'est ni *plus A* ni *moins A,* mais il a ajouté aussitôt, ce que l'on n'a pas aperçu, peut-être, que A, par cela même, était en même temps et *plus A* et *moins A.* Donc, rien de plus facile que de formuler la troisième proposition survenante, et la voici : *Dieu est et n'est pas bon.*

Tel est le Mohatra logique de Hégel. Mais le sophiste ne voit pas que la troisième proposition n'est pas une proposition, mais deux propositions que, pour abréger, on prononce de suite sans répéter le sujet. Ce sont les deux propositions contradictoires, entre lesquelles rien du tout n'est intervenu. Et, en effet, l'une demeure absolument vraie, l'autre absolument fausse, comme par le passé ; de même que quand on dit : Un triangle a et n'a pas trois côtés.

Hégel soutiendrait-il qu'on peut dire : Tel homme est bon et n'est pas bon? Il suffirait alors de remar-

quer que deux propositions contraires, quand il ne s'agit plus de Dieu ni de géométrie, c'est-à-dire de la vérité même, mais d'un être contingent, d'un être complexe, d'un homme, par exemple, peuvent s'énoncer sous différents rapports, mais non pas en même temps, sous le même rapport : l'une est vraie sur un point, l'autre sur un autre point. Cet homme est bon jusqu'à tel point, non au delà : où est ici la contradiction? Son cœur est bon et sa tête ne l'est pas : ce sont deux sujets différents, *cœur* et *tête*. Donc ce n'est pas du même sujet qu'on affirme deux attributs contraires. Le principe de contradiction demeure donc vrai sans aucune exception. *A ne peut pas, en même temps, être et ne pas être A,* comme Hégel le formule lui-même en le niant.

Selon lui, les contradictoires sont identiques absolument, et la même chose peut s'affirmer et se nier en même temps, dans le même sens et sous le même rapport. Il loue Platon de l'avoir entendu ainsi.

« Platon exprime que *l'autre, le négatif, le non « identique,* est en même temps l'identique, et cela « sous un seul et même rapport. Ce ne sont pas « seulement des faces différentes du même ob-

« jet, qui demeurent en contradiction avec elles-
« mêmes. » (Hist. philos., p. 213.)

Mais veut-on savoir comment Hégel, après avoir renversé, comme il s'en flatte, le principe de l'ancienne logique, établit son propre principe et le démontre directement ?

On ne le peut pas croire sans les textes ; on ne le croit plus quand on n'a plus les textes sous les yeux.

Voici donc cette démonstration.

Soit un objet quelconque : je dis que cet objet est identique à tout autre. En effet, soit un second objet différent du premier. Ce second objet est *l'autre,* à l'égard du premier ; mais le premier est *l'autre,* à l'égard du second. Donc ils sont *l'autre* tous les deux.

Donc ils sont identiques : par ce principe de l'ancienne Logique, que deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles.

Telle est cette risible démonstration.

Vous voyez ici le rôle du troisième survenant *(principium tertii intervenientis)*, dans la dialectique de Hégel. *L'autre* est ici le moyen terme qui unit les deux objets différents, et en démontre l'identité. C'est ainsi que toujours l'identique et le non identique sont identiques.

Dira-t-on que nous ne citons pas exactement? Mais c'est Willm, son impartial et patient historien, qui comprend ainsi l'argument.

« Telle est, dit-il [1], la subtile déduction *du prin-*
« *cipe fondamental* de Hégel. Elle repose princi-
« palement sur cette assertion sophistique, que
« quelque chose de déterminé, en devenant un
« autre, ne fait que revenir à soi, *parce qu'il est*
« *lui-même un autre quant à l'autre, et par con-*
« *séquent identique avec lui.* »

Veut-on le texte même?

Pour l'intelligence de ce texte, il faut prendre le mot *quelque chose,* comme si c'était un nom propre.

« Dans son rapport à un autre, *quelque chose* est
« déjà lui-même *un autre* quant à celui-ci; de
« telle sorte que, si quelque chose passe à un autre
« état, étant déjà identique à ce qu'il devient (les
« deux n'étant pas jusqu'ici autrement déterminés),
« quelque chose, en devenant un autre, ne fait que
« revenir à lui-même. Ce rapport à soi, qui subsiste
« dans le passage et dans le changement, constitue
« véritablement l'infini, ou plutôt l'infinité. En
« d'autres termes, du point de vue négatif, ce qui

[1] Willm, tome IV. p. 160.

« est changé est *l'autre*, il devient *l'autre de l'au-* « *tre*. Ainsi l'être se trouve rétabli, mais comme « négation de la négation : il est alors *être pour* « *soi*[1]. »

Ceci paraît-il trop obscur ; voici un autre texte. Prenez toujours *quelque chose* pour un nom propre.

« *Quelque chose* est en soi *l'autre* de soi-même, « et *quelque chose* a cet *autre* pour limite objec- « tive. Nous demande-t-on quelle différence il y a « entre *quelque chose* et *autre chose*, il est visible « qu'ils sont tous les deux la même chose (daß beide « dasselbe sind); identité que la langue latine rend « fort bien par l'expression *aliud aliud*. *Autre* « *chose*, en face de *quelque chose*, est lui-même « *quelque chose*; et c'est pourquoi l'on dit *quel-* « *que chose d'autre*; de son côté, le premier *quel-*

[1] Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; sonst da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu seyn — so geht hiermit etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet, was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichseyn. (VI, 186.)

« *que chose,* étant déterminé, est lui-même *autre* « *chose* en face de *l'autre chose*[1]. »

C'est ainsi que *quelque chose* et *autre chose* sont identiques, puisque *quelque chose* est *autre chose,* et qu'*autre chose* est *quelque chose.*

On ne saurait trop multiplier les citations sur ce point : c'est là le principe fondamental de Hégel, principe qu'il prétend avoir démontré sans réplique. Voici donc encore cette démonstration tirée de sa grande Logique (2ᵉ édit., t. I, p. 116). Les mots soulignés dans notre traduction sont soulignés dans le texte. Ici la démonstration est triomphante, et tout à fait claire.

[1] Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Andern seine Grenze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind, welche Identität dann auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als aliud-aliud ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäß : Etwas Anderes; ebenso ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes. Wenn wir sagen : Etwas Anderes — so stellen wir uns zunächst vor, Etwas, für sich genommen, sey nur Etwas, und die Bestimmung, ein Anderes zu seyn, komme demselben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen so, z. B. der Mond, welcher etwas Anderes ist als die Sonne, könnte wohl auch seyn, wenn die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der Mond (als Etwas) sein Anderes an ihm selbst, und dies macht seine Endlichkeit aus. (VI, 182.)

« *En premier lieu, quelque chose* et *autre chose* « existent l'un et l'autre; donc ils sont tous les « deux *quelque chose.* »

« *En second lieu,* chacun des deux est en même « temps *autre chose*, peu importe celui des deux « qu'on appellera d'abord *quelque chose.* En latin, « quand ils se présentent l'un et l'autre dans une « proposition, tous les deux s'appellent *aliud.* On « dit *alius alium;* on dit *alter alterum.* Si nous ap- « pelons A un certain être, et B un autre être, B d'a- » bord est par là déterminé comme *autre.* Mais A « est en même temps tout aussi bien *l'autre* de B. « Tous les deux sont, au même titre, *autre chose.*

« Donc tous les deux, soit en tant que *quelque* « *chose*, soit en tant qu'*autre chose,* sont bien tou- « jours *même chose.* »

Le texte allemand de cette démonstration fondamentale du système de Hégel est à la fois trop clair et trop précieux pour ne pas trouver place en entier dans notre propre texte. Il faudrait le savoir par cœur; c'est la meilleure de toutes les réfutations de Hégel.

Etwas und Anderes sind beide erstens Daseyende oder Etwas.

Zweitens ist eben so jede ein Anderes. Es ist gleichgültig, welches zuerst und blos darum Etwas genannt wird;

(im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide *aliud*, oder Einer den Anderen, *alius alium;* bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck: *alter alterum* analog.) Wenn wir ein Daseyn A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist eben so sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise auch Andere. Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe.

Or, ce qui est vraiment incroyable, c'est que la démonstration burlesque qui vient d'être exposée, et sur laquelle repose tout le système, est appelée par Hégel et ses disciples « une démonstration « bien simple, mais irréfutable[1]. »

Nous ne la réfuterons donc pas. Mais nous allons voir ce que pense Aristote sur ce sujet.

## VI.

Ici se présentent trois curiosités à la fois. La première, c'est qu'Aristote a connu et décrit le système de Hégel. La seconde, c'est qu'il l'a parfaitement jugé. La troisième, c'est que Hégel, qui le sait bien,

[1] Die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im § 95 enthalten sind. (VI, 189.)

admire passionnément Aristote, et que les hégéliens se disent fils d'Aristote, aussi bien qu'ils se reconnaissent petits-fils des sophistes.

Le dernier fait ne peut plus nous surprendre ; car si Aristote contredit directement Hégel sur tous les points, il s'ensuit qu'il dit la même chose, par cela même que les contradictoires sont identiques. Mais alors pourquoi Hégel ne peut-il supporter Cicéron, qui le réfute d'avance sur plus d'un point? Pourquoi lui reproche-t-il son ineptie, sa fadeur et sa platitude, pendant qu'il prodigue la flatterie à Aristote, par lequel il est accablé sur tous les points? C'est qu'il a eu peur d'Aristote, et qu'il n'a pas osé mettre ce nom-là contre lui. On n'en voit pas d'autre raison.

Cicéron, et c'est ce que Hégel doit trouver fort mauvais, réfute dans Épicure le principe du troisième survenant, que ce dernier n'a pas su formuler, mais dont il a senti le besoin, comme tout sophiste : « L'épicurien, dit Cicéron, résiste impu-
« demment à l'évidence ; c'est ce que fait Épicure
« au sujet du *oui* et du *non,* dont on affirme, quand
« on pose la disjonction, que l'un des deux est
« vrai. Épicure a craint qu'en accordant une pro-
« position comme celle-ci : *ou Épicure vivra demain,*
« *ou il ne vivra pas*, l'un des deux ne fût nécessaire ;

« et il s'est résolu à nier la nécessité du dilemme. « Y a-t-il une stupidité comparable à celle-là[1] ? »

Mais c'est d'Aristote qu'il s'agit.

Hégel, disons-nous, pour fonder le panthéisme, détruit toutes les lois de la raison et ses deux procédés. Or, en tant que détruisant le syllogisme, il est clair qu'il doit avoir affaire à Aristote, en tant que détruisant la dialectique, c'est Platon qu'il rencontrera.

Voyons si Aristote a prévu Hégel, et comment il le juge. Mais d'abord, voici l'opinion de Hégel sur Aristote.

Hégel nomme Aristote « un des plus riches, des « plus profonds génies qui aient paru dans le « monde : un homme auquel nul autre, dans au- « cun temps, ne saurait être comparé[2].... de tous

[1] Tam impudenter resistere .... Ibid. Idem facit contra dialecticos : a quibus cum traditum sit in omnibus disjunctionibus, in quibus *aut etiam, aut non* poneretur, alterutrum verum esse ; pertimuit ne si concessum esset hujusmodi aliquid : aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium ; totum hoc, *aut etiam, aut non*, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius ? (De Nat. Deor., I, xxv.)

[2] Ein Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat.... keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden (ist) durch ganz gedankenlose Traditionen.... denn man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das

« les philosophes celui envers lequel on a été le « plus injuste, et auquel la stupide tradition attri- « bue des doctrines qui sont précisément le con- « traire des siennes .... Du reste, il est à peu près « inconnu. »

Cela posé, nous disons, — et nous pesons bien nos paroles, — qu'il n'y a pas un seul point essentiel du système de Hégel qu'Aristote n'ait connu, n'ait décrit, n'ait dévoilé, n'ait contredit absolument, n'ait qualifié d'absurde, et n'ait traité avec le plus profond mépris.

On comprend la possibilité de cette réfutation, écrite vingt-trois siècles d'avance.

Aristote avait sous les yeux les sophistes, pères de Hégel, que Hégel reconnaît comme tels. Il avait sous les yeux Héraclite, dont Hégel dit : « Il n'y a « pas une seule proposition d'Héraclite que je n'a- « dopte dans ma Logique. » Enfin le profond génie d'Aristote avait en face de lui la réalité de l'esprit humain et la possibilité psychologique de la double tendance de l'esprit vers la lumière de l'être ou les ténèbres du néant. Il a compris, décrit et absolument condamné les tendances ténébreuses des

Entgegengesetzte seiner Philosophie sind.... so gut alsunbekannt. (XIV, 264.)

sophistes, qui sont les mêmes dans tous les temps.

Voici donc ce que dit Aristote au sujet du principe d'identité, ou du principe de contradiction qui nous occupe ici, principe dont Hégel affirme qu'il n'est plus soutenu que par la scolastique, laquelle, par cela même, a perdu tout crédit, soit aux yeux du sens commun, soit aux yeux du penseur.

« Le principe certain par excellence, dit Aris-« tote [1], est celui au sujet duquel toute erreur est « impossible (περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον). En effet, « le principe certain par excellence doit être le plus « connu des principes, et un principe qui n'ait rien « d'hypothétique, car le principe dont la posses-« sion est nécessaire pour comprendre quoi que ce « soit ne peut être une supposition. Enfin, le prin-« cipe qu'il faut nécessairement connaître pour « connaître quoi que ce soit, il faut aussi le pos-« séder nécessairement, pour aborder toute espèce « d'étude. Mais ce principe, quel est-il ? le voici : « *Il est impossible que le même attribut appartienne* « *et n'appartienne pas au même sujet, dans le* « *même temps, sous le même rapport*. (Τὸ γὰρ αὐτὸ « ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ

[1] Met. III [IV], 3. Nous suivons ici, et souvent ailleurs, la savante traduction de MM. Pierron et Zévort.

« τὸ αὐτό.) N'oublions ici, afin de nous prémunir « contre les subtilités logiques, aucune des con« ditions essentielles que nous avons déterminées « ailleurs. »

« Ce principe est, disons-nous, le plus certain « des principes. C'est celui-là qui satisfait aux con« ditions requises pour qu'un principe soit le prin« cipe certain par excellence. Il n'est pas possible, « en effet, que personne conçoive jamais que la « même chose existe et n'existe pas (Ἀδύνατον γὰρ « ὁντινοῦν ταὐτὸ ὑπολαμβάνειν εἶναι, καὶ μὴ εἶναι). Héra« clite dit le contraire, selon quelques-uns; mais « tout ce qu'on dit ainsi, le pense-t-on? Que si, « d'ailleurs, il est impossible que le même être ad« mette en même temps les contraires (et il faut « ajouter à cette proposition toutes les circon« stances qui la déterminent habituellement); et si « enfin deux pensées contraires ne sont pas autre « chose qu'une affirmation qui se nie elle-même, il « est évidemment impossible que le même homme « conçoive en même temps que la même chose est « et n'est pas. Il mentirait donc celui qui affirme« rait qu'il a cette conception simultanée; puisque, « pour l'avoir, il faudrait qu'il eût simultanément « les deux pensées contraires. C'est donc au prin« cipe que nous avons posé, que se ramènent en

« définitive toutes les démonstrations : il est, de sa « nature, le principe de tous les autres axiomes. »

Certes, ceci ne laisse rien à désirer. Aristote, on le voit, affirme, de la manière la plus catégorique, précisément le contraire de tout ce que dit Hégel. Mais on va voir de plus ce qu'il pense de ceux qui n'admettent pas le principe en question, c'est-à-dire « de certains philosophes qui prétendent que la « même chose peut être et n'être pas, et qu'on « peut concevoir simultanément les contraires.[1] »

Celui qui soutient de telles choses, dit Aristote, « est un homme qui détruit la possibilité de la pa- « role, et qui persiste néanmoins à parler[2]. »

Voilà qui est de main de maître ! Il est impossible de rien dire de plus profond, de plus complet sur Hégel. Aristote développe ainsi sa pensée : « Quant à nous, nous croyons qu'il est impossible « d'être et de ne pas être en même temps ; et c'est à « cause de cette impossibilité que nous avons dé- « claré que notre principe est le principe certain « par excellence[3]. »

[1] Εἰσὶ δέ τινες οἵ αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι, καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. (Met. III [IV], 4.)

[2] Ἀναιρῶν γὰρ λόγον, ὑπομένει λόγον. (Ibid.)

[3] Ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι,

« Il est aussi quelques philosophes qui, par ignorance, veulent démontrer ce principe; car c'est « de l'ignorance de ne pas savoir distinguer ce qui « a besoin de démonstration de ce qui n'en a pas « besoin. Il est absolument impossible de tout dé« montrer : il faudrait pour cela aller à l'infini; de « sorte qu'il n'y aurait même pas de démonstra« tion. Or, s'il y a des vérités dont il ne faut pas « chercher la démonstration, qu'on nous dise quel « principe, plus que le principe en question, se « trouve dans ce cas.

« On peut toutefois établir par voie de réfutation « cette impossibilité des contraires. Il suffit que « celui qui conteste ce principe attache un sens à « ses paroles. S'il n'y attache aucun sens, il serait « ridicule de chercher à répondre à un homme qui « ne raisonne pas, et qui est privé de raison : ce « n'est plus un homme, c'est une plante[1]. »

Celui qui accorde que les paroles ont un sens,

καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν. (Met. III [IV]. 4.)

[1] P. 67. Ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τὶ λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν· ἂν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον, πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ᾗ μηθένα ἔχει λογον. Ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ᾗ τοιοῦτος. (Ibid.)

celui-là, dit Aristote, accorde ce principe : qu'il est impossible d'être et de n'être pas en même temps. Pourquoi ? « Parce qu'il est hors de doute que le « nom seul d'une chose signifie que telle chose est « ou qu'elle n'est pas ; de sorte que rien absolu- « ment ne saurait être et n'être pas de telle ma- « nière...... de là l'impossibilité des contraires. « Tout mot doit signifier un objet un. En effet, ne « pas signifier un objet un, c'est ne rien signifier. « Si la pensée ne porte sur un objet un, toute pensée « est impossible [1].

Ailleurs, Aristote revient sur ce sujet : « Il y a « un principe, dit-il, relativement auquel on ne peut « être dans le faux. Voici ce principe : Il n'est pas « possible que la même chose soit et ne soit pas en « même temps, et de même pour toutes les autres « oppositions absolues. Il n'y a pas de démonstra- « tion réelle de ce principe, parce qu'il n'y a pas « de principe plus certain que celui-là [2].

« Quant à celui qui dit que telle chose est et « n'est pas, il nie ce qu'il affirme, et par consé- « quent il affirme que le mot ne signifie pas ce « qu'il signifie [3]. »

[1] Met. III [IV], 4. — [2] Met. X [XI], 5.

[3] Ὁ δὴ λέγων εἶναι τοῦτο, καὶ μὴ εἶναι, τοῦτο ὃ ὅλως εἶναι φησιν,

Donc, précisément, comme nous l'avons fait, Aristote montre que Hégel, par son principe fondamental de l'identité des contraires, cesse d'attacher un sens aux mots, et détruit absolument la possibilité de la parole et de la pensée.

« Évidemment, dit Aristote, l'opinion de ces « hommes ne mérite pas un examen sérieux. Car « de fait, ils ne disent rien. Ils ne disent pas que « les choses sont ainsi ou qu'elles ne sont pas ainsi, « mais qu'elles sont et ne sont pas ainsi en même « temps. Puis après, vient encore la négation de ces « deux assertions, et ils disent qu'il n'en est ni « ainsi ni pas ainsi, mais qu'il en est ainsi et pas « ainsi [1]. »

Il semble vraiment qu'Aristote ait lu Hégel et qu'il ait en vue ce passage, cité plus haut, où Hégel dit qu'il n'y a pas seulement *plus A* ou *moins A*, c'est-à-dire que *les choses sont ainsi* ou *pas ainsi*, mais qu'il y a encore A qui est à la fois *plus A* et

οὔ φησιν. Ὥσθ' ὃ σημαίνει τοὔνομα, τοῦτο οὔ φησι σημαίνειν. (Met. x [xi], 5.)

[1] Ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι περὶ οὐδενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις. Οὐθὲν γὰρ λέγει. Οὔτε γὰρ οὕτως, οὔτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως. Καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφασιν ἄμφω, ὅτι οὔθ' οὕτως, οὔτε οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως. (Met. III [IV], 4.)

*moins A ;* c'est-à-dire *que les choses sont et ne sont pas ainsi en même temps :* mais que, de plus, ce même A n'est encore ni plus A ni moins A ; c'est-à-dire *qu'il n'en est ni ainsi ni pas ainsi, mais qu'il en est ainsi et pas ainsi.* On le voit, Aristote avait traduit Hégel.

Partout il affirme avec insistance que ceux qui nient le principe de contradiction ne peuvent « ni « articuler un son ; ni discourir, car en même temps « ils disent une chose et ne la disent pas. Or s'ils « n'ont conception de rien, s'ils pensent et ne pen- « sent pas tout à la fois, en quoi diffèrent-ils des « plantes? [1].

« Telle est la doctrine des philosophes qui se « disent de l'école d'Héraclite (dont Hégel admet « toutes les propositions sans exception). Telle est « celle de Cratyle, qui allait jusqu'à penser qu'il « ne faut rien dire : il se contentait de remuer le « doigt [2]. »

[1] Εἰ δὲ ὁμοίως ἅπαντες καὶ ψεύδονται καὶ ἀληθῆ λέγουσιν, οὔτε φθέγγεσθαι, οὔτε εἰπεῖν τῷ τοιούτῳ ἐστιν. Ἅμα γὰρ ταὐτά τε καὶ οὐ ταὐτὰ λέγει. Εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει, ἀλλ' ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν πεφυκότων. (Met. III [IV], 5.)

[2] Ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ των φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος

Mais, dira-t-on peut-être, ce malentendu entre Hégel et Aristote vient de ce qu'Aristote ne connaissait pas le principe du troisième survenant, inventé par Hégel. Qu'on se détrompe. Aristote connaissait parfaitement ce principe. On va le voir.

Le grand législateur de la Logique pose d'abord, en ces termes, le principe vrai (*principium exclusi tertii*), ce principe qui, d'après Hégel, est un principe contradictoire en lui-même : « Il n'est pas « possible, dit-il qu'il y ait un terme moyen entre « deux propositions contraires. Il faut nécessairement affirmer ou nier une chose d'une autre. Cela « deviendra évident si nous définissons ce que c'est « que le vrai ou le faux. Dire que l'être n'est pas ou « que le non être est, voilà le faux. Dire que l'être « est et que le non être n'est pas, c'est le vrai ; de « sorte qu'on est nécessairement ou dans le vrai ou « dans le faux, selon qu'on dit de l'un ou de l'autre « *qu'il est* ou *qu'il n'est pas*. Mais il est clair qu'on « ne peut dire de l'être qu'il est ou n'est pas : ni du « non être qu'il est ou n'est pas[1].... » Et ailleurs :

εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον. (Met. III [IV], 5.)

[1] Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν· ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν. Δῆλον δὲ πρῶτον

« Les opposés par contradiction n'ont point d'in-« termédiaires. La contradiction est en effet l'op-« position de deux propositions, entre lesquelles il « n'y a pas de milieu (lib. x, cap. 7).

« Tout ce qui est intelligible ou pensé, la pen-« sée l'affirme ou le nie; et cela, elle le doit évi-« demment, d'après la définition même du vrai « et du faux. Quand elle prononce tel jugement « affirmatif ou négatif, elle est donc dans le vrai. « Quand elle prononce le jugement contraire, elle « est dans le faux [1]. »

Si on admet « ce troisième survenant (εἶναί τι με-« ταξὺ τῆς ἀντιφάσεως), on devra dire que cet intermé-« diaire existe également entre toutes les proposi-« tions contraires, à moins qu'on ne parle pour « parler. Alors on ne dirait ni vrai ni non vrai. Il « y aurait un intermédiaire entre l'ètre et le non

μὲν ὁρισμένοις, τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι, ἢ τοῦτο εἶναι, ψεῦδος· τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι, καί τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές. Ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀληθεύσει, ἢ ψεύσεται. Ἀλλ' οὔτε· τὸ ὂν λέγεται μὴ εἶναι, ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν. (Met. III [IV], 7.)

[1] Ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησι· τοῦτο δ' ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον ὅταν ἀληθεύει ἢ ψεύδεται. Ὅταν μὲν ὡδὶ συνθῇ, φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα ἀληθεύει· ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. (Ibid.)

« être... Il y aurait même un intermédiaire dans « le cas où la négation implique son contraire. Ainsi « il y aurait un nombre qui ne serait ni pair ni im- « pair ; or cela est impossible. » On le voit, Aristote a connu le principe du troisième survenant, et en a jugé la valeur. Ce principe poserait un nombre qui ne serait ni pair ni impair, ou, comme nous l'avons dit, un triangle qui aurait et qui n'aurait pas trois côtés [1].

« L'opinion que nous combattons, dit toujours « Aristote, a été adoptée par quelques-uns comme « tant d'autres absurdités.

« Du reste, la pensée d'Héraclite, quand il dit que « tout est et n'est pas, semble être que tout est vrai ; « celle d'Anaxagore, quand il prétend qu'entre les « contraires il y a un intermédiaire, est que tout « est faux. Puisqu'il y a mélange des contraires, « le mélange n'est ni tel ni tel ; on n'en peut donc « affirmer rien de vrai [2]. »

[1] Ἔτι παρὰ πάσας δεῖ εἶναι τὰς ἀντιφάσεις, εἰ μὴ λόγου ἕνεκα λέγεται. Ὥστε καὶ οὔτε ἀληθεύσει τὶς οὔτ' οὐκ ἀληθεύσει· καὶ παρὰ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται.... Ἔτι ἐν ὅσοις γένεσιν ἡ ἀπόφασις τὸ ἐναντίον ἐπιφέρει, καὶ ἐν τούτοις ἔσται, οἷον ἐν ἀριθμοῖς οὔτε περιττὸς, οὔτε οὐ περιττὸς ἀριθμός· ἀλλ' ἀδύνατον. (Met. III [IV], 7.)

[2] Ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν· ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντι-

Mais voici où se montre toute la profondeur d'Aristote : c'est qu'il aperçoit et le point de départ et toute la marche et toutes les conséquences du système ; et il les analyse avec la dernière précision et la plus grande délicatesse.

Il en voit le point de départ dans cet abus de la raison, dans ce rationalisme des sophistes qui pensent qu'on peut rendre raison de tout, qui cherchent le premier principe, et croient qu'on peut y arriver par voie de démonstration.... qui veulent se rendre raison de choses dont il n'y a pas de raison. C'est parce qu'ils cherchent la raison de tout (*διὰ τὸ πάντων λόγον ζητεῖν*) qu'ils admettent l'existence d'un intermédiaire (*τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως*). Pour eux il y a un intermédiaire entre l'être et le non être (*καὶ παρὰ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται*) [1].

« Ce n'est pas tout. Si toutes les affirmations con-
« tradictoires relatives au même être sont vraies en
« même temps, *il est évident que toutes les choses*
« *seront alors une chose unique*. Une galère, un
« mur et un homme, doivent être la même chose [2]. »

φάσεως· ὥστε πάντα ψευδῆ. Ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα· ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές. (Met. III [IV], 7.)

[1] Met. III [IV], 7.

[2] Ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον

Hégel a tiré et avoué cette conséquence en affirmant l'identité absolue de toute chose.

Aristote analyse ici les dernières racines de l'erreur. Il dévoile cet esprit sophistique absolu qui se sépare de l'être et de la vérité, en se repliant artificiellement sur la raison pure, abstraite de toute donnée. Il montre que cette folle raison, à force de se chercher elle-même, elle seule, parvient à se séparer même des principes nécessaires qui la supportent et la font vivre : suicide profond de la pensée, analogue à l'acte mortel qui, dans la vie morale, sépare l'âme de Dieu, pour la replier en elle seule, et lui ôter ainsi la vie. Chose admirable, Aristote voit toutes les conséquences de cette mort intellectuelle!

Il voit parfaitement au fond de cette doctrine le panthéisme : c'est-à-dire l'identité de tout. « Si l'on « part, dit-il, de la proposition de Protagoras d'où « résulte que les contradictoires sont vrais, en « même temps on arrive à l'identité de tout [1].

ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. Ἔσται ἄρα τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης, καὶ τοῖχος, καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται. (Met. III [IV], 4.)

[1] Ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν... καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. (Ibid.)

« Nous parvenons ainsi à la proposition d'Anaxa-« gore : *Toutes les choses sont même chose*[1]. Toutes « les choses seraient alors une seule chose ; comme « nous l'avons déjà dit, entre un homme, Dieu et « une galère et les contraires de tout cela, il y au-« rait identité[2]. »

Voilà donc bien le panthéisme auquel les hégeliens arrivent en affirmant l'identité de Dieu, de l'homme et du monde. Sur quoi le Philosophe fait cette remarque profonde, que ces sophistes n'ont vraiment pas l'idée de l'être. « L'objet de leurs dis-« cours, dit-il, c'est donc, ce semble, *l'indétermi-« né ;* et quand ils croient parler de l'être, ils par-« lent du non être[3]. » N'est-ce pas précisément pour cela que Hégel dit que l'être pur, pris en lui-même, c'est le néant? Il sent que l'être, dont il croit parler, c'est le néant.

De sorte que, dit Aristote, « si ce qui constitue

[1] Καὶ γίνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα. (Met. III [IV], 4.)

[2] Καὶ πάντα δ᾽ ἂν εἴη ἕν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται· καὶ ταὐτὸν ἔστάι καὶ ἄνθρωπος, καὶ Θεὸς, καὶ τριήρης, καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν. (Ibid.)

[3] Τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσι. (Ibid.)

« l'existence de l'homme, c'est ce qui constitue « l'existence du non-homme, il faut bien que ceux « dont nous parlons disent que rien n'est marqué « du caractère de l'essence et de la substance, mais « que tout est accident [1]. »

Aristote, qui vient de montrer le panthéisme dans cette doctrine, y voit aussi l'athéisme, qui est même chose. « Pour réfuter ces philosophes, dit-il, « on n'a qu'à leur démontrer qu'il existe une na- « ture immuable, et à les convaincre de cette exis- « tence [2].

« En effet, ceux qui admettent l'existence simul- « tanée, dans les êtres, des contradictoires et des « contraires, ont conçu cette opinion par le spec- « tacle des choses sensibles...., en voyant toute « cette nature toujours en mouvement ;... mais « nous leur disons qu'il faut concevoir, dans le

[1] Εἰ δ' ἔσται αὐτῷ καὶ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι, ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ ἄλλο ἔσται. Ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν, ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος εἰδικὸς καὶ οὐσιώδης, καὶ ἀεὶ τῷ ὑποκειμένῳ προσηρμοσμένος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός. (Met. III [IV], 4.

[2] Ἔτι δὲ δῆλον, ὅτι καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν. Ὅτι γάρ ἐστιν ἀκίνητός τις φύσις, δεικτέον αὐτοῖς, καὶ πειστέον αὐτούς. (Met. III [IV], 5.

« monde, l'existence d'une autre substance, qui « n'est susceptible ni de mouvement, ni de destruc-« tion, ni de naissance[1]. » Ces profondeurs nous font comprendre l'admiration de saint Thomas et de son siècle pour le grand logicien.

Aristote voit donc que l'idée de Dieu ruinerait cette doctrine, empruntée à de grossières et vagues apparences, malgré le cri de la raison. Il voit les sophistes essayer de se former un principe des choses qui soit à la fois *l'être* et le *non être* (l'identité de l'être et du non être), principe qui leur permette de paraître comprendre comment quelque chose devient. « Car s'il n'est pas possible que le non être « devienne, il faut que dans l'objet préexistent l'être « et le non être[2]. » Aristote aperçoit donc cet *être néant* de Hégel, qui est son principe des choses, qui est son Dieu, qui est le *devenir;* et il réfute la possibilité de ce devenir, par la raison que nous

[1] Ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν· ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν.... πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν....ἔτι δ' ἀξιώσομεν αὐτούς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην ὀυσίαν εἶναι τῶν ὄντων, ᾗ οὔτε κίνησις ὑπάρχει, ὄυτε φθορὰ, οὔτε γένεσις τὸ παράπαν. (Met. III [IV], 5.)

[2] εἰ οὐν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὂν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὂν. (Met. III, 5.)

avons donnée nous-mèmes. « Voici, dit-il, la con-« séquence de ce système : *Prétendre que l'être et « le non être existent simultanément, c'est admet-« tre l'éternel repos, plutôt que l'éternel mouve-« ment* (l'éternel devenir de Hégel); il n'y a rien en « effet, dans le système, en quoi se puissent trans-« former les êtres, puisque déjà tout est identique « à tout[1]. »

Aristote est ici au centre du système et il s'y établit, pour en détruire radicalement le principe même. C'est à quoi il consacre tout le huitième chapitre du IX[e] livre de sa Métaphysique.

La question est celle-ci : Ce monde, que nous voyons devenir, devient-il par lui-même et à partir de rien ? Est-ce un germe qui, comme le dit Hégel, se déploie seul à partir du non être et du simple possible, ou bien, comme le dit la raison, est-ce un germe que développe une force préexistante déjà en acte? C'est la question de l'antériorité de la puissance à l'acte, ou bien de l'acte à la puissance. En langage ordinaire, cela veut dire : Le monde s'est-il développé à partir de rien et sans rien? Le monde

[1] Και τοί γε συμβαίνει τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι πάντα, ἢ κινεῖσθαι. Οὐ γάρ ἐστιν εἰς ὅ τι μεταβάλλει· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσι. (Met. III, 5.)

s'est-il développé à partir de rien, mais par Dieu? Hégel croit que tout ce qui est se développe spontanément à partir de rien et sans rien, et que ce tout en croissance est Dieu. Voilà son athéisme panthéistique, et le fond même de sa pensée. Aristote montre qu'il n'en peut être ainsi, et que l'acte est toujours antérieur à la puissance. Mais ce point capital se rapporte surtout à la seconde partie de cette discussion, où il sera question de la dialectique et du premier principe des choses. Nous y renvoyons le lecteur.

Aristote aperçoit encore cette monstrueuse conséquence du système de Hégel que notre pensée crée les choses : « de sorte que rien n'a été, rien ne « sera, si quelqu'un n'y a pensé auparavant (ὥστ' « οὔτε γέγονεν οὔτε ἔσται οὐθὲν, μηδενὸς προδοξάσαντος). »

Aussi, comme nous l'avons annoncé, Aristote ne traite qu'avec le plus profond mépris le sophiste qui enseigne ces absurdités. Pour lui c'est un menteur (ὁ διεψευσμένος); ou bien une plante (ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος); une chose qui ne pense pas (οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν), qui ne parle pas (οὐθὲν γὰρ λέγει); qu'il serait ridicule de réfuter par des raisons, puisqu'il ne raisonne pas, et n'a pas de raison (γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον, πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ᾗ μηθένα ἔχει λόγον); et dont enfin la doctrine effrontée (ἀκράτου

λόγου) ne mérite pas un examen sérieux (*περὶ οὐδενός ἔστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις*)[1].

Je ne pense pas qu'il soit nécessaire d'ajouter quelque chose à ce jugement d'Aristote, motivé comme nous l'avons vu. Le juge est bon et compétent, nullement récusé par le condamné lui-même, qui le nomme au contraire le plus grand des philosophes. Il suffit de résumer le jugement d'Aristote en deux mots : Le point de départ de ce système, c'est le rationalisme absolu, qui veut penser comme Dieu sans recevoir le principe nécessaire, indémontrable et imposé, de toute démonstration ; le moyen, c'est la négation du principe de l'identité ou du principe de contradiction, en d'autres termes, c'est la destruction même de toute parole et de toute pensée; le résultat, c'est le panthéisme et l'athéisme.

Il est triste, convenons-en, pour un si hardi novateur, et pour ses fiers disciples, de se retrouver ensevelis tout entiers, et depuis vingt-trois siècles, dans Aristote.

Cuvier, sur quelques débris d'ossements, reconstruisait les monstres du passé. Aristote, sur des fragments futurs du grand sophiste, a reconstruit

[1] Met. III, 3, 4, 5, 6, *passim*.

le monstre à venir. Il en a décrit tous les membres, en a distingué les organes, en a connu les mœurs, en a dit la génération, et l'offre aux yeux si complet et si conservé, qu'on pourra voir et étudier, jusqu'à la fin des siècles, la merveilleuse monstruosité, dans les pages du grand philosophe.

# CHAPITRE II.

## LOGIQUE DU PANTHÉISME. — PRINCIPE DE TRANSCENDANCE.

—∘—

### I.

Nous venons d'établir que Hégel détruit la possibilité du syllogisme aussi bien que celle de la proposition, puisqu'il nie le principe d'identité et le principe de contradiction, principes sur lesquels sont fondés le syllogisme et la proposition.

Nous allons voir que l'autre procédé de la raison, nommé par Platon Dialectique, et quelquefois aussi par Aristote, qui le nomme plus souvent Induction, est appliqué par Hégel précisément à rebours. Ce procédé dès lors est entièrement détruit.

La discussion dans laquelle nous entrons est, selon nous, de la plus extrême importance. Elle

soulève le fond même de ce que nous nommons le mystère du vrai et du faux, par conséquent aussi, le mystère du bien et du mal. Qu'est-ce que l'esprit de vérité? Qu'est-ce que l'esprit d'erreur? Qu'est-ce que la voie philosophique et la voie sophistique? C'est ce que l'on pourra comprendre ici.

Platon a dit sur ce sujet le mot le plus profond : « L'objet du philosophe c'est l'être, et celui du so-« phiste le non être. » Ce mot, Leibniz le répète et l'approuve. Et Aristote, qui cite et approuve peu Platon, n'a pas laissé tomber cette vérité : « Aussi, dit-il, le mot de Platon n'est-il pas sans « justesse : la sophistique roule sur le non être. » (Met. XI, 8.)

Celui qui nous a suivi jusqu'ici, ou plutôt quiconque sait la valeur des mots, sait parfaitement que l'objet de l'esprit, comme celui de la volonté, c'est l'Être, le souverain Bien, qui est à la fois le désirable et l'intelligible. Or le mal et l'erreur consistent dans cette étonnante perversion de certaines volontés et de certains esprits, qui prétendent connaître et aimer sans Dieu, c'est-à-dire sans l'objet propre de la connaissance et de l'amour.

Que ceux qui ne comprennent pas ces assertions les méditent, ils les trouveront vraies, par toute l'histoire de l'esprit humain.

Le sophiste est celui qui se pose ce problème : Connaître avec ma faculté seule de connaître, pure, abstraite, prise en elle-même et telle qu'elle est en moi, indépendante de toute donnée autre qu'elle-même. C'est précisément le problème identique à celui-ci : Voir avec l'œil seul, l'œil pur, l'œil séparé, pris en lui-même, indépendant de toute donnée autre que lui. Essayez : ôtez artificiellement toute donnée extérieure à l'œil, supprimez toute lumière. Cela se peut. Alors que voyez-vous? La nuit. L'œil voit la nuit : il n'a plus d'autre objet que les ténèbres ; il ne voit plus qu'une chose, l'absence de la lumière. Supposez que l'œil dise alors : Voilà mon objet propre, mon objet pur et primitif. Et l'œil sera l'image parfaite de l'esprit du sophiste. Car c'est ainsi que le sophiste, au lieu de prendre l'être, prend le non être pour objet.

Platon, Aristote et Leibniz l'ont affirmé; Kant l'a développé. Tout ce qu'il y a de vrai dans Kant se réduit à ce point : la raison pure, entièrement pure, abstraite et isolée ne mène à rien. Kant a prétendu dévoiler enfin le principe du scepticisme et du sophisme, qui est la prétention de procéder par la raison pure, en elle-même, et indépendamment de son objet.

Seulement, qu'est-il arrivé? Kant n'était pas élo-

quent, ni clair, ni simple ; il s'est embarrassé dans sa démonstration. Il a tellement insisté sur l'impuissance de la raison pure, qu'on a pu croire, malgré ses continuelles précautions, qu'il s'en prenait à la raison elle-même. Les sophistes ont maintenu d'autant plus leur prétention à la raison pure, et ont tourné contre lui toute son œuvre. La raison pure, dites-vous, ne démontre ni Dieu, ni monde. Cela est vrai ; c'est qu'en effet ni Dieu ni monde n'existent. Dieu et monde sont des phénomènes subjectifs : Il y a moi, et il n'y a pas de non moi ; il n'y a que des apparences qui sont moi. Ainsi parla Fichte, en s'appuyant sur Kant. Voilà donc l'œil privé d'objet, n'ayant d'autre objet que lui-même. Mais Hégel va plus loin, il est complet. D'abord, selon lui, en dehors de la raison pure il n'y a *rien*. Mais de plus il faut savoir que *ce rien* lui-même est l'objet propre de la raison : Le rien c'est mon objet ; la nuit c'est ma lumière. Voilà Hégel, voilà la sophistique dans sa racine.

Qu'est-ce donc que la sophistique ? C'est l'esprit humain retourné, renversé.

Ceci est scientifiquement vrai, vrai dans le détail et dans l'application. La méthode principale de Hégel, c'est, à la lettre, en toute rigueur, la véritable méthode renversée. Nous le verrons.

« La lumière pure, c'est la nuit pure, » dit Hégel (das reine Licht ist reine Finsterniß).

C'est la formule même du sophisme, comme nous venons de le montrer. Hégel s'exprime et devait s'exprimer ainsi, puisqu'il retourne la dialectique.

La dialectique est le procédé principal de la raison, qui s'élève de la vue du fini à l'infini, à Dieu. Ce procédé, nous l'avons vu, nie les limites, et affirme à l'infini toutes les qualités positives, toutes les traces d'être, de beauté, de bonté, que nous présentent les choses. Hégel critique ainsi ce procédé, afin d'établir son contraire.

« Dans ce procédé, l'opposition de négation et « de réalité est prise comme absolue; d'où résulte « le concept vide de l'être indéterminé, de la pure « réalité, de la pure *positivité*, ce produit mort de « la pensée moderne [1].»

Ainsi, selon Hégel, la religion ou la philosophie moderne, qui sait qu'il n'y a pas en Dieu de ténèbres, point de négation, et qu'il est tout être; cette sagesse qui a élevé l'esprit moderne à l'idée de l'in-

[1] Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten Wesens, der reinen Realität oder Positivität, das todte Produkt der modernen Aufklärung. VI. 73.

finie réalité, n'a donné au monde en cela qu'un produit mort! Elle a pris une *position renversée* (verkehrte Stellung. VI, 73). Elle est pleine de contradictions : « elle considére le monde fini comme existant vraiment ; elle se représente Dieu comme distinct de « ce monde ; elle se figure dès lors des rapports « divers de Dieu au monde qu'elle nomme les at- « tributs de Dieu, lesquels sont d'un côté des rap- « ports de *nature finie* au monde *fini* (par exemple « la justice, la bonté, la puissance, la sagesse), et « d'un autre côté doivent cependant être infinis : « contradiction que, de ce point de vue, on n'évite « que par une vague conciliation, en donnant un « accroissement quantitatif à ces qualités, et les « poussant à l'indéterminé, ce qu'on appelle les ac- « cepter éminemment *(in sensum eminentiorem)*... « Ce procédé, de fait, anéantit toutes les propriétés « de Dieu, et n'en laisse subsister que le nom. Ce « procédé d'ailleurs est arrêté par la difficulté de « se frayer un passage du fini à l'infini. [1] »

[1] Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Seyn und Gott ihr gegenüber in der Vorstelluug bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) seyn müssen, andererseits aber zugleich unendlich seyn sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem

On voit déjà que Hégel ne comprend pas le procédé, ou n'en comprend que les fausses applications. Il poursuit :

« Cette théologie rationnelle de la vieille méta-
« physique ne se meut que dans les déterminations
« abstraites de la pensée... En effet elle conçoit
« Dieu comme l'abstrait, composé de toute réalité
« et de toute positivité, à l'exclusion de toute né-
« gation, et elle définit Dieu comme l'être totale-
« ment, souverainement réel. (als das allerrealste Wesen.[1])

Ici Hégel comprend et voit que le procédé vrai de la raison conçoit Dieu comme l'être qui est souverainement, absolument, en qui ne se trouve pas de négation. Mais comment le sophiste ose-t-il nom-

Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Name gelassen......... Dies Beweisen, daß die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen.

[1] Die rationelle Theologie der alten Metaphysik bewegte sich nur in abstrakten Gedankenbestimmungen........... Indem diese sich daran begab, die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluß der Negation und Gott wurde demgemäß definirt als das allerrealste Wesen. (VI. 75.)

mer ceci une abstraction? En quoi l'être tout positif et tout réel est-il abstrait? C'est ce qu'il est impossible de saisir, si on ne connaît pas d'avance le langage de Hégel. Hégel nomme abstrait l'être qui n'est pas identique au néant, et qui n'implique pas son contraire, le néant. On l'oublie toujours, on ne le croit jamais; mais cela se retrouve, dans Hégel, à chaque page. Il poursuit donc : « Or il est « facile de voir que cet être tout réel est, par cela « même qu'on en exclut la négation, précisément « le contraire de ce qu'il doit être, et de ce que la « raison croit tenir. »

Nous sommes d'accord. Il dit que nous voyons précisément le contraire de ce qu'il voit, comme nous soutenons qu'il voit précisément le contraire de ce que nous voyons.

« Au lieu d'être souverainement riche et abso« lument plein, il est, *vu l'abstraction* qui l'engen« dre, tout ce qu'on peut concevoir de plus pauvre « et de plus absolument vide. L'esprit cherche, à « bon droit, un contenu concret; mais ce concept « concret n'est possible que s'il renferme en lui la « *détermination*, en d'autres termes, la *négation*. « Si l'on ne conçoit Dieu que *comme l'être abstrait*, « *c'est-à-dire comme l'être tout réel*, il ne peut « plus être question de connaissance de Dieu; car

« là où il n'y a pas détermination, il n'y a pas « de connaissance [1]. »

Certes nous affirmons aussi qu'il n'y a connaissance que là où il y a détermination. Mais qu'est-ce que cette formule : « La détermination est né« gation ? » C'est la grande formule de Spinosa, que Hégel cite sans cesse (*determinatio est negatio*). Que veut-elle dire ? Elle veut dire que l'infini c'est l'indéterminé ; que le déterminé, c'est le fini déterminé par des limites, c'est-à-dire par des négations ; en d'autres termes, c'est l'infini devenu fini. Voilà bien la formule du panthéisme : l'identité du fini et de l'infini, de Dieu et du monde.

Vous apercevez donc ici déjà, dans le sophiste, la marche précisément contraire à celle des philo-

[1] Nun aber ist leicht einzusehen, daß dieses allerrealste Wesen dadurch, daß die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegentheil von dem ist, was es seyn soll und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte zu seyn, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüth verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt, ein solcher aber ist nur dadurch vorhanden, daß er die Bestimmtheit, d. h. die Negation in sich enthält. Wird der Begriff Gottes blos als der des abstrakten oder allerrealsten Wesens aufgefaßt, so wird Gott dadurch für uns zu einem bloßen Jenseits und von einer Erkenntniß desselben kann dann weiter nicht die Rede seyn, denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntniß möglich. (VI. 75.)

sophes. Ceux-ci passent du monde à Dieu, en niant les limites et affirmant à l'infini les qualités bornées des choses, sachant très-bien qu'ils ne franchissent pas ce passage par déduction, par voie d'identité; mais seulement qu'ils conçoivent Dieu, Dieu infini, absolument distinct du monde, à l'occasion du monde fini. Le sophiste, au contraire, met en Dieu la limite, la négation; en cela donc il nie Dieu, ou, ce qui est même chose, il le fait identique au monde.

Voilà donc le sophiste, dans sa recherche de la science, descendu déjà de Dieu au monde ou de l'infini au fini. Mais sa tendance, inverse de celle des philosophes, étant de descendre toujours, il descendra plus bas.

« L'Être même c'est la définition métaphysique « de Dieu, » dit Hégel. (VI, 163.) « L'Être pur est « le principe et le commencement. » (VI, 165.) « L'absolu c'est l'Être.... Ce qui revient à cette « définition que Dieu est la plénitude de toute « réalité : conception qu'on obtient en ôtant les « limites que renferme toute réalité, et l'on en abs-« trait Dieu, en disant qu'il est le réel en toute « réalité, la souveraine réalité. Or, cette concep-« tion est, de toutes, la plus naïve, la plus abstraite « et la plus pauvre. » Das Absolute ist das Seyn.....

Sie ist die Definition der Eleaten .... daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sey .... Es ist dieß die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. (VI, 166.)

« C'est l'enfance de la Logique, pour qui l'être « c'est l'absolu, mais qui croit, avec Parménide, « que l'absolu c'est l'être, et qui dit : L'Être est, et « le néant n'est pas. » Daß der Anfang der Logik derselbe ist.... Diesen Anfang finden wir.... in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Seyn auffaßt, indem er sagt : das Seyn nur ist und das Nichts ist nicht. (VI, 168.)

« La vérité est, au contraire, que l'être en tant « que tel n'est rien de fixe ni de définitif, mais un « terme que la dialectique pousse à son contraire, « lequel, considéré dans sa nature immédiate, est « le néant. » Das wahre Verhältniß ist dagegen dieses, daß das Seyn als solches nicht ein Festes und Letztes, sondern vielmehr als dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. (VI, 168.)

Nous voici au néant. De l'être infini nous sommes descendu à l'être fini, de l'être fini au néant. Vous voyez la marche de cette dialectique.

« Oui, L'ÊTRE PUR est une pure abstraction, c'est « l'absolu négatif, qui, considéré dans sa nature « immédiate, EST LE NÉANT. » Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraction, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. (VI, 169.)

On le voit : la philosophie dit que Dieu est l'être positif, absolu ; que l'objet de la connaissance est l'être positif, absolu. Le sophiste dit précisément le contraire. Le principe de la logique, la pensée première, pour lui, c'est l'absolu négatif, c'est le néant. Car le sophiste ne recule pas. « De là dé-« coule, dit-il, la seconde définition de l'absolu : « l'absolu c'est le néant. » Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist. (VI, 169.)

Cependant, ajoute-t-il, ce n'est pas là la définition la plus précise et la plus vraie de l'absolu ; l'absolu c'est l'être, l'absolu c'est le néant, voilà deux définitions abstraites de l'absolu : « La con-« crète et la vraie est celle qui renferme les deux, « être et néant[1].

[1] Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion, wie Seyn und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Seyn und Nichts, Momente sind. (VI, 170.)

Réciproquement, « le néant, dans sa nature immédiate, identique à lui-même, est précisément « la même chose que l'être! La vérité de l'être et « celle du néant sont l'unité des deux. Cette unité, « c'est le devenir.

« Cette formule : *L'être et le néant sont même* « *chose*, paraît un paradoxe, et on a peine à la « prendre au sérieux : et en effet, c'est une pro- « position des plus dures et des plus hardies [1]. »

« Sans doute il ne faut pas une grande dépense « d'esprit pour rendre ridicule cette assertion que « l'être et le néant sont la même chose, et pour en « déduire des absurdités dans l'application. On « soutiendra, par exemple, qu'en conséquence de « ce principe, c'est même chose que mon bien, ma « maison, l'air qu'on respire, la patrie, le soleil, « *la justice, l'âme, Dieu même,* que toutes ces « choses soient ou ne soient pas..... Dans le fait « cependant, la philosophie est la doctrine qui ap-

[1] Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

Der Satz : Seyn und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem härtesten, was das Denken sich zumuthet. (VI. 171.)

« prend à l'homme à se délivrer d'une infinité de « buts et de points de vue particuliers, et qui le « rend indépendant de tout, de telle sorte QU'IL LUI « SOIT ABSOLUMENT INDIFFÉRENT QUE CES CHOSES SOIENT « OU NE SOIENT PAS [1]. »

Comprenez-le, nous sommes ici à l'origine même de l'esprit de sophisme; disons mieux, nous sommes ici au fond de l'abîme, à la naissance de l'esprit de ténèbres. Esprit de sophisme est un mot trop faible qui nomme peu son objet; esprit de ténèbres est le vrai mot. Ce mot théologique devient ici rigoureusement philosophique et scientifique. L'origine de l'esprit de ténèbres est donc celle-ci : Tuer l'âme; la rendre absolument indifférente à l'existence ou à la non-existence du monde, de la justice, de la vérité, de l'âme elle-même, de Dieu! Lui òter, comme le dit Hégel, tout *intérêt* en ces cho-

[1] Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Seyn und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seyen; z. B. es sey hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sey oder nicht.......... In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sey, ob solche Sachen sind oder nicht sind. (VI, 172.)

ses ; la délivrer de l'intérêt de la raison pratique dont parle Kant, cet intérêt d'amour pour la justice et pour la vérité, qui est, nous l'avons démontré, le ressort même du procédé dialectique, selon Platon et tous les philosophes. Quand le ressort est brisé, quand l'âme est morte, il n'y a plus de procédé dialectique ; la raison pure, isolée, abstraite, déracinée, devient de fait, comme le veut Hégel, indifférente à l'être ou au néant : ou plutôt, comme par cela même elle est déjà la proie de la doctrine du néant, qui vient précisément de lui ôter la vie en la rendant indifférente à l'être, il s'ensuit que tout le mouvement qui lui reste consiste à poursuivre sa chute dans la nuit qu'elle s'est faite, et qu'elle a prise pour son objet. Elle ne reste pas même dans l'indifférence dont on parle : elle préfère le néant ; elle lui donne ce qu'elle ôte à l'être : elle lui donne d'être ; elle ôte à Dieu d'être infini : elle anéantit, elle extirpe l'idée-mère de l'esprit humain, l'idée de l'infini. Et de fait, Hégel, quoique parlant sans cesse de l'infini, en anéantit absolument l'idée : par le mot infini, il n'entend jamais que l'indéterminé et l'indéfini, jamais l'infini. Le véritable infini pour lui, c'est le fini se transformant indéfiniment. Pour lui le néant est, mais l'infini n'est pas. Et si l'on veut pleinement caractériser ces ténèbres, il faut dire

que, comme nous l'avons montré, l'Être même, l'Être dans son sens plein, étant l'infini même, il s'ensuit que de fait et de droit, pour l'esprit de sophisme ou l'esprit de ténèbres, c'est-à-dire pour l'esprit renversé, l'être n'est pas, le néant est.

Nous avions donc raison de soutenir que la dialectique de Hégel est la dialectique renversée, la dialectique de Platon prise à rebours; et nous voyons ici précisément les deux tendances contraires signalées par Platon dans ce passage fondamental, cité et approuvé par Aristote et par Leibniz, et que voici dans son entier : « Il n'y a que le vrai philosophe, « lui seul, dit Platon [1], qui possède la dialectique. « Or, le philosophe est établi dans une région telle « qu'il n'est pas facile de l'y voir clairement : mais « c'est pour une raison bien différente de celle qui « rend le sophiste invisible. Le sophiste, en effet, se « réfugie dans les ténèbres du néant; il y vit par « l'habitude; ces ténèbres l'enveloppent, et on ne « peut l'apercevoir. Le philosophe, tout au con- « traire, appliqué à l'idée de l'être, de l'être qui « est toujours, est difficile à voir dans cette splen- « deur, s'il est vrai que l'œil de la foule ne peut « soutenir l'éclat de la splendeur divine. »

[1] II. Sophist., p. 319.

Jamais on n'a mieux parlé sur ce point. Platon a connu et décrit les deux esprits qui se partagent le monde : l'esprit de ténèbres et l'esprit de lumière ; et il a formulé leur loi.

Il a vu cette dialectique qui mène à la lumière ; il a vu cette dialectique négative qui descend dans la nuit. Et chose merveilleuse ! Hégel aussi a vu les deux : il nomme une *dialectique négative*, opposée à la dialectique positive et concrète qui est, dit-il, la sienne. Seulement, à ses yeux, le croirait-on, la dialectique négative est celle qui mène à un Dieu absolu, à un Dieu qui ne naît pas et qui ne périt pas. « On a dit que le un, c'est-à-dire l'absolu, « ne naît pas et ne périt pas. Cette dialectique s'ar- « rête au côté négatif du résultat ; elle abstrait, au « lieu de prendre le résultat déterminé qui se pré- « sente, savoir le néant, le néant pur, mais un « néant qui renferme en lui l'être, un être qui ren- « ferme en lui le néant[1]. »

Ainsi tous sont d'accord : il y a une dialectique vraie, et une dialectique négative, retournée ; seu-

[1] ....daß das Eine, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt bloß bei der negativen Seite des Resultats stehen, und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts, welches das Seyn, und eben so ein Seyn, welches das Nichts in sich schließt. (VI, 178.)

lement Hégel appelle dialectique négative celle de Platon, parce qu'elle est le contraire de sa propre dialectique. Que veut-on de plus? il affirme que sur ce point la métaphysique avait pris, avant lui, une position renversée (verkehrte Stellung). L'assertion est incontestable. La métaphysique universelle du genre humain, et de tous les grands philosophes, est renversée à l'égard de celle de Hégel. Nous le disons comme lui.

## II.

Nous sommes presque honteux de nous arrêter si longtemps sur Hégel; mais que le lecteur ne l'oublie pas : pour nous, Hégel c'est le sophiste, comme Cicéron c'est l'orateur, comme Aristote, pour saint Thomas d'Aquin, c'était le philosophe. Et de plus, c'est l'auteur du panthéisme contemporain, c'est-à-dire du panthéisme pris dans la plus haute forme qu'il ait jamais revêtue et qu'il puisse jamais revêtir.

Nous nous soucions peu du professeur allemand nommé Hégel, mais nous nous occupons beaucoup des deux voies de l'esprit humain, l'une qui s'élève

vers la lumière, l'autre qui descend vers les ténèbres. Or le représentant complet de cette seconde voie, le sophiste qui résume en lui la sophistique entière, poussée à bout et systématisée, est un objet d'étude aussi indispensable au philosophe, que l'étude de la maladie l'est au médecin.

Nous voyons quel est le résultat de la dialectique de Hégel : au lieu de monter, comme Platon, du monde fini qui est jusqu'à un certain point et n'est pas au delà, vers l'Être qui est absolument (τῷ παντελῶς ὄντι), il descend de l'infini au fini, et du fini jusqu'au néant. Et il ne répare point cette chute par son principe d'identité, en disant, comme il le fait ailleurs : « Mais ce fini c'est l'infini, « mais ce néant c'est l'être. » Hégel n'admet pas d'être concret qui soit infini ; il n'admet réellement qu'un seul être concret, ce mélange d'être et de néant, identité des deux, qui devient, qui naît et meurt, qui se développe sous nos yeux, qui est le monde ; et, pour lui, le principe de ce monde c'est l'être pur, c'est-à-dire la possibilité pure, c'est-à-dire le néant, comme il le dit lui-même. Tout est sorti et sort de ce néant, principe de tout. Oui, dit-il, tout vient de rien. Le néant s'est développé spontanément. Quand Platon parle de s'élever par la dialectique au principe de tout, il entend par là

l'Être même, celui qui est, qui ne naît ni ne meurt, qui possède la vie, l'intelligence, la force, l'amour. Hégel entend par là le néant pur, comme les Bouddistes [1].

Aristote, nous l'avons déjà dit, a connu ce renversement et il a consacré tout un chapitre de sa métaphysique à combattre ce principe radical de l'athéïsme. La question est de savoir si ce qui devient, devient sans cause; si, à tout mouvement, à tout effet, à toute croissance, ne répond pas nécessairement une force, un être déjà en acte antérieurement; s'il est possible d'admettre que ce qui n'était pas devient spontanément; si le principe de toutes choses est la possibilité d'être, ou bien l'être actuel. C'est la question métaphysique de l'antériorité de la *puissance* ou de l'*acte* : lequel des deux est antérieur à l'autre, la *puissance d'être* ou l'*actualité de l'être*?

[1] Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze : Aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtseyn, daß sie die Grundlage des Pantheismus (ist). (VI, 175.) « Il est surprenant qu'on « soit encore aujourd'hui assez aveugle pour produire la formule : « *Rien ne vient de Rien,* ou *quelque chose seul peut produire quelque* « *chose,* sans se douter qu'elle est le principe même du Panthéisme. » Remarquez en passant que Hégel dit sur chaque chose le contraire précis de ce qui est vrai.

Aristote, qui admet Dieu, est ici, comme partout, directement opposé à Hégel, qui n'admet pas Dieu.

« J'appelle puissance, dit Aristote, tout principe « de mouvement ou de repos..... Or l'acte est an« térieur à la puissance (φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια « δυνάμεώς ἐστι.) Les êtres en puissance viennent « d'autres êtres qui, sous le rapport du temps, « sont en acte antérieurement à ces puissances ; « car il faut toujours que l'acte provienne de la « puissance par l'action d'un être qui existe en « acte. Il y a toujours un premier moteur, et le « premier moteur existe déjà en acte... L'acte est « antérieur à la puissance et sous le rapport de la « notion et sous le rapport de l'essence..... Par la « même raison, l'acte est antérieur à la puissance « sous le rapport du temps ; et l'on remonte, « comme nous l'avons dit, d'acte en acte, jusqu'à « ce qu'on arrive à l'acte du moteur premier et « éternel (τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ « ἑτέρας, ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως). L'éternel est « antérieur, quant à la substance, à l'être péris« sable, et rien de ce qui est en puissance n'est « éternel..... Tout ce qui est impérissable est en « acte; il en est ainsi des principes nécessaires : « car ce sont des principes premiers : s'ils n'é-

« taient pas, rien ne serait[1]. Aristote avait dit ailleurs : « Ce qui est nécessaire est en acte ; or « ce qui est éternel, ayant évidemment la priorité, « l'acte est antérieur à la puissance[2]. »

Ce point de vue est fondamental dans Aristote ; il revient partout : c'est la démonstration de l'existence de Dieu.

Au reste, ce n'est autre chose que le développement de cette formule, assurément bien voisine de l'évidence : *Il n'y a pas d'effet sans cause* : ou, *Rien ne vient de Rien*. Hégel n'admet pas cela[3], il le nie formellement. Il dit que l'axiome prétendu, *Rien ne vient de Rien*, est un principe panthéistique. Pour lui, le commencement de toutes choses, c'est le néant. Cela doit être, puisqu'il retourne la dialectique, dont le terme vrai est l'affirmation de l'être absolu, infini en toute perfection.

## III.

Il est bien évident que, dans l'application, Hégel retourne le procédé dialectique. Mais, entrons

[1] Met. VIII (IX), 8. — [2] De interpret. XIII.

[3] Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in

maintenant dans la théorie même du procédé, telle que la donne Hégel. Voyons s'il retourne la théorie même.

Il n'y manque pas.

Quel est le procédé? Voir les être finis, leurs perfections bornées, concevoir l'être infini et ses perfections infinies par l'élimination des bornes du fini [1]. Où porte l'élimination dans ce procédé? Sur la limite des perfections qu'on aperçoit et non pas sur les perfections mêmes : ce serait le procédé renversé.

Hégel fait ce renversement, en prenant pour axiome premier de sa dialectique la formule même de Spinosa : *Determinatio est negatio : Toute détermination est négation*. Que veut dire cette formule? Un mot l'explique : *détermination* signifie *qualité*. Mais alors la formule, ainsi traduite, montre déjà sa fausseté. Qui admettra ceci : *Toute qualité est négation ?* Comment la beauté, la bonté, la justice, la force, la sagesse (et c'est ce que Hégel appelle des déterminations), comment ces qualités sont-

Sein Anderes, in das Seyn übergehe. Seyn ist nur Seyn, Nichts ist nur Nichts.... ist das Wesen des Pantheismus. Log. I, p. 80, 81.

[1] Quidquid bonitatis, entitatis, perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo.

elles des négations? Il est bien manifeste, au contraire, que ce sont des affirmations : affirmations absolues s'il s'agit de Dieu, relatives et partielles s'il s'agit de la créature, mais, en tous cas, affirmations.

Comment donc est-on tombé sur cette formule, qui, on le voit déjà, retourne tout? On y est tombé par une tromperie grossière de l'imagination.

Hégel qui, par un indigne abus de mots, appelle produit de l'imagination (Vorstellung) les données nécessaires de la raison, comme celles-ci : *L'Être est, et le néant n'est pas; il n'y a pas d'effet sans cause;* Hégel qui appelle ces principes un produit de la raison abstraite, est, nous l'avons déjà montré, la dupe aveugle des imaginations les plus grossières.

Par exemple, toute l'idée qu'il se forme de l'ensemble des choses, Dieu et monde, c'est, comme il le dit, celle d'une plante qui *pousse*. Et comme l'imagination ne lui montre *rien* d'abord (l'œil n'aperçoit pas le germe), comme ensuite il ne voit que la plante en croissance, mais non les forces qui la font croître, il dit : *L'univers, Dieu et monde en un, est une simple puissance d'être qui se développe spontanément*. C'est du fétichisme proprement dit : l'imagination ne peut descendre plus bas. De

même, pour la formule, toute détermination est négation, ou toute qualité est négation. L'imagination du sophiste voit l'être pur comme un espace vide et indéterminé. C'est là son être, identique au néant. Il n'y a là ni vie, ni qualité, ni *détermination* quelconque. Mais tracez des circonscriptions dans cet espace vide et indéterminé, tracez des cercles ou autres figures, ce seront là des déterminations, des qualités. On joue ici sur le mot détermination, que l'on fait synonyme de *borne physique* ou *circonscription dans l'espace*. La détermination ainsi conçue, on voit que la circonscription quelconque qu'on imagine, nie tout l'espace indéfini qu'elle n'enveloppe pas ; puis transportant à Dieu, à l'âme, à l'esprit, à l'essence des choses, cette grossière image, on dit : *Toute détermination est négation.*

Telle est la source logique du Panthéisme de Spinosa et de Hégel. On se figure les créatures comme des circonscriptions particulières tracées sans l'être indéfini de Dieu.

Donc, comme le pratique Hégel, pour remonter au principe des choses, il suffit d'effacer toutes ces circonscriptions particulières, et l'on retombe dans ce qu'il appelle l'indéterminé après détermination, ou dans l'identité de l'indéterminé et du déterminé, qui est Dieu même.

De sorte que le procédé dialectique dans sa vérité, qui est un procédé d'affirmation universel et absolu, devient, pour Hégel, un procédé de négation. L'esprit ne saisit pas une qualité bornée pour en ôter la borne et pour en affirmer l'essence à l'infini. Tout au contraire on prend cette qualité bornée et on la nie radicalement.

Ainsi la formule : *Toute détermination est négation,* cette formule, dès le point de départ, retourne le procédé et le fait *négatif* au lieu d'*affirmatif* qu'il est.

C'est ce que les Hégeliens purs appellent les principes purement et radicalement négatifs de la science moderne; et c'est précisément le procédé principal de la raison appliqué à rebours.

## IV.

Ce qui est fort curieux, c'est que Hégel est l'un des hommes qui ont le plus nettement et le plus décisivement affirmé l'existence et la distinction des deux procédés de la raison; seulement il détruit le premier en y introduisant le principe du *troisième survenant,* et il retourne l'autre.

Il admet avec Platon que les deux procédés peuvent être exprimés par les deux mots grecs διανοῖα et νοῦς qu'on peut traduire par *raison discursive* et *raison spéculative;* lui les exprime toujours par les deux mots allemands Verstand et Vernunft qu'on a traduits par entendement et raison : seulement il faut bien noter que le mot *entendement* ne montre en rien l'idée de Hégel. Par le mot Verstand, il entend à la fois la *raison discursive* et ces données vulgaires et ordinaires de la raison qu'on nomme le *sens commun* ou le *bon sens,* la saine raison. Vernunft c'est la raison savante, dans laquelle il distingue deux degrés ou *moments*, qu'il nomme *moment dialectique* et *moment spéculatif.*

A ses yeux voici toute la marche de la pensée [1].

Il y a trois degrés ou trois moments de la pensée.

« 1° Degré abstrait : logique de l'entendement.

« 2° Degré dialectique : logique de la raison négative.

« 3° Degré spéculatif, ou logique de la raison positive. »

Au premier degré, la pensée croit à l'existence

[1] Das Logische hat der Form nach drei Seiten α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

réelle des êtres, à leur identité propre et à leur distinction réelle. Ce degré abstrait (abstrait parce que la pensée sépare les êtres et ne les identifie pas en un seul), est celui où la pensée s'appuie sur le principe d'identité. (Das Princip desselben ist die Identität.)

Les conclusions, dans ce degré, sont données par un procédé qui déduit et qui marche par voie d'identité. (So ist dies Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität.)

Le second degré est le degré dialectique. « Or, « dit Hégel, il est de la plus haute importance de « bien concevoir la dialectique, car elle est le prin- « cipe du mouvement, de la vie, de l'action dans « l'ordre des réalités, comme elle est, dans l'ordre « de la pensée, l'âme de toute connaissance scien- « tifique [1]. »

Ce serait fort bien dit, si c'était compris.

« Dans le premier degré, le degré abstrait, la « pensée s'arrête à des déterminations fixes et à

[1] Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens, und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Eben so ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens. VI. 152.

« leurs différences; elle croit que les qualités diver-
« ses des choses sont et subsistent. Elle s'arrête en-
« core, comme la jeunesse, à cette question abs-
« traite : Oui ou non (Entweder-oder) [1].

« Le degré dialectique, au contraire, consiste à
« enlever (aufheben) toutes ces déterminations finies
« et à les transformer en leurs contraires [2]. »

« La dialectique ou *raison négative*, est ce mo-
« ment de la pensée qui montre chaque détermina-
« tion finie comme étant ce qu'elle est en effet,
« c'est-à-dire sa propre négation [3]. »

« Enfin, le troisième moment, *moment spécu-*
« *latif* ou *positivement rationnel* est celui qui sai-
« sit l'unité des déterminations et de leurs con-
« traires [4]. »

Selon Hégel, voici les formules de ces trois degrés de la pensée, dont le dernier seul est la vérité :

[1] VI, 151, 147.

[2] Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte. VI, 151.

[3] Die Dialektik ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. VI, 152.

[4] Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmung in ihrer Entgegensetzung auf. VI, 157.

1° L'Être est et le Néant n'est pas; — naïveté primitive.

2° L'Être n'est pas, le Néant est; — scepticisme; premier pas de la science.

3° L'Être est et n'est pas, le Néant n'est pas et est; — vérité absolue.

Le premier moment voit l'identité. Le second voit la non identité de l'identique. Le troisième degré voit l'identité de l'identique et du non identique. Ou encore : 1° Synthèse primitive. 2° Analyse de la synthèse. 3° Synthèse après analyse.

On voit aussitôt que cette dernière forme de la distinction est pleine de sens, et que les formes précédentes en sont un calque aussi grossier qu'absurde, puisque, évidemment, analyser n'est pas nier.

Voilà donc, pour Hégel, toute la logique, toute la pensée. Nous y voyons clairement le procédé syllogistique par voie d'identité : c'est son premier degré (Verstand). Le reste appartient au second procédé (Vernunft).

Hégel décrit souvent et amplement ce procédé dialectique. Dans sa logique, par exemple, il se demande comment on peut s'élever au premier principe : il remarque qu'on ne peut s'y élever par voie de déduction. « C'est pourquoi, dit-il, quelques-« uns ont pensé qu'on ne pouvait démontrer l'exis-

« tence de Dieu. Mais si la raison vulgaire (Verstand)
« ne peut donner cette preuve, la raison philoso-
« phique le peut. La preuve que donne la raison
« philosophique a sans doute aussi *pour point de*
« *départ* (Ausgangspunkt) un autre objet que Dieu
« (ein Anderes als Gott), mais dans sa marche (Fortgang)
« elle ne prend pas cet autre objet comme quelque
« chose d'immédiat qui soit vraiment; elle ne le
« prend que comme un moyen, une position (Ver-
« mitteltes und Gesetztes) pour passer outre (c'est l'ὑπό-
« θέσις de Platon) et elle obtient Dieu, comme ren-
« fermant ce terme moyen, détruit et conservé en
« lui; comme étant le véritable immédiat, le prin-
« cipe reposant en soi-même.

« Quand on dit : Regardez la nature, elle vous
« conduit à Dieu, car elle vous mène à un but final
« absolu : cela ne veut pas dire que Dieu soit con-
« sidéré comme conséquence déduite de ce moyen
« terme, mais seulement que nous prenons pour
« point de départ de notre marche autre chose que
« Dieu; et cela, de telle sorte que Dieu, dans la suite
« du mouvement de la pensée, se trouve être le prin-
« cipe absolu de ce premier objet; la situation se re-
« tourne : Ce qui apparaissait comme conséquence
« se montre comme principe; réciproquement, ce
« qui semblait principe n'est plus que conséquence.

« Telle est la marche de la preuve rationnelle [1]. »

Hégel, ainsi que nous l'avons avancé, distingue donc aussi nettement que possible le procédé dialectique du procédé de déduction; il montre, presque dans les mêmes termes que Platon, dont il a du reste assez exactement traduit la théorie dialectique, que prenant la nature pour point de départ (Ausgangspunkt), on n'a pas alors une majeure qui implique Dieu; mais *on part d'autre chose que Dieu* pour s'élever à ce principe des choses (wir den Gang machen von einem Andern zu Gott) qui est autre que

[1] Man hat in dieser Beziehung in der neuern Zeit gesagt, Gottes Daseyn sey nicht zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft versteht indeß unter Beweisen etwas ganz anders als der Verstand, und auch der gesunde Sinn thut dies. Das Beweisen der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es läßt in seinem Fortgang dies Andere nicht als ein Unmittelbares und Seyendes, sondern indem es dasselbe als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so ergiebt sich dadurch zugleich, daß Gott als der die Vermittelung in sich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Beruhende zu betrachten ist. — Sagt man: betrachtet die Natur, sie wird Euch auf Gott führen, Ihr werdet einen absoluten Endzweck finden, — so ist damit nicht gemeint, daß Gott ein Vermitteltes sey, sondern daß nur wir den Gang machen von einem Andern zu Gott, in der Art, daß Gott als die Folge zugleich der absolute Grund jenes Ersten ist, daß also die Stellung sich verkehrt und dasjenige, was als Folge erscheint, sich auch als Grund zeigt, und was erst als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt wird. Dies ist dann auch der Gang des vernünftigen Beweisens. (VI. 76.)

le point de départ, et n'y est pas contenu (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, dit Platon).

Rien de mieux, et voici donc Hégel platonicien? Il passe donc de la nature à Dieu considéré comme au-dessus de la nature, absolument différent d'elle? En aucune sorte. Pour lui, sans doute, Dieu est l'*autre* du monde, mais le monde est *l'autre* de Dieu. Son principe fondamental, qu'on se le rappelle, c'est que « *quelque chose* et *autre chose* sont *même chose*[1] ». Donc la dialectique, en passant du *même* au *différent*, ne fait que montrer *comment le différent contient le même*, et réciproquement, et c'est ce que nous trouvons dans le texte même qui vient d'être cité : « Ce point de départ autre « que Dieu n'est pas pris comme chose qui *soit* « vraiment, mais comme un moyen, et on obtient « Dieu *comme renfermant ce terme moyen*. » De sorte que le principe du *troisième survenant* s'introduit aussi dans la dialectique et la détruit, aussi bien qu'elle détruit le syllogisme et la proposition. Précisément ce troisième degré de la pensée n'est autre chose que l'introduction, dans la dialectique, de ce principe propre à Hégel ; puisque ce *troisième*

[1] VI, 182. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß Beide dasselbe sind. (VI, 182.)

moment est défini : Le moment spéculatif qui saisit *l'unité des déterminations et de leurs contraires*. C'est là, dit Hégel, ce qui accomplit le *mouvement dialectique* dont le propre est de passer du *même* au *différent*. Le dernier moment de la raison est celui qui voit l'identité du même et du différent, et accomplit ainsi le travail de la pensée.

Il est donc manifeste que Hégel détruit absolument le procédé principal de la raison, tout en semblant d'abord le décrire exactement. Il le retourne par son axiome : *toute détermination est négation*. Il le détruit en lui superposant ce qu'il nomme le *troisième moment, qui saisit l'unité des contraires*.

V.

Tout n'est pas dit. Il nous reste à montrer comment Hégel traite Platon et réciproquement. Nous avons déjà vu le jugement décisif de Platon sur le sophiste, dont la pensée habituelle roule sur le néant, et qui descend dans les ténèbres de son objet, pendant que le philosophe (et Platon certes se considère comme tel), cherche à s'élever vers la lumière de l'Être.

Ce seul mot capital, le plus profond qui ait été dit sur ce point, devrait interdire à Hégel la pensée de profaner Platon. Loin de là, Hégel fait de Platon un sophiste semblable à lui-même, qui affirme l'identité de l'Être et du Néant. Il fait de Platon, comme d'Aristote, un de ses précurseurs.

« La plus haute forme de la pensée platoni-« cienne, dit-il, c'est l'identité de l'être et du non-« être [1]. »

« Platon exprime, par ce passage du sophiste, « que l'autre (θάτερον) comme négatif, et comme non « identique est précisément, et sous ce même rap-« port, l'identique de lui-même; *c'est bien sous le « même rapport et non sous différents rapports*. Ceci « est le point le plus élevé, le caractère essentiel de « la dialectique platonicienne [2]. »

Or, tout ceci est fondé sur le plus audacieux contre-sens, et le perpétuel oubli des textes les plus absolument contraires à ces absurdités.

[1] Die hochste Form bei Plato ist die Identitat des Seyns und Nichtseyns. XIV, 212.

[2] XIV, 215. Plato spricht es so aus, daß das Andere als das Negative, Nicht-Identische überhaupt, zugleich in einer und derselben Rücksicht das mit sich Identische ist; es sind nicht verschiedene Seiten, die in Widerspruch gegen einander bleiben. Dies ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's.

Sur quels textes Hégel appuie-t-il les éloges calomniateurs qu'il prodigue ici et ailleurs à Platon? Sur un texte du *Sophiste*, dialogue que l'on pourrait intituler *la Chasse au Sophiste*. Ce dialogue est presqu'une ironie perpétuelle contre le sophiste, « animal très-difficile à prendre, mais « que l'on peut chasser de position en position, « jusque dans un dernier refuge où on le saisira « enfin, si l'on est très-persévérant. » C'est là le ton de cette vigoureuse satire, qui se termine par une définition du sophiste tout ironique et dont voici le commencement : « Le sophiste est un re- « jeton de l'espèce *énantiopoiologique*. » Qu'est-ce que l'énantiopoiologie? Ce mot veut dire littéralement *la logique des contradictions*. C'est donc précisément le système de Hégel, tel qu'il le définit lui-même par sa formule fondamentale : *Identité de l'identique et du non-identique*. Il est impossible de donner au système de Hégel un meilleur nom que celui d'*énantiopoiologie*, puisque c'est le nom précis du principe fondamental. D'où il suit que Platon, évidemment, connaissait le sophiste aussi bien qu'Aristote lui-même.

Or, tel est le dialogue au milieu duquel Hégel va trouver Platon pour lui donner la main, et lui prouver qu'ils sont d'accord.

Voici comment Hégel s'y prend. Platon, traitant du sophiste, doit nécessairement parler du *non-être;* puisque c'est, dans ce dialogue même, qu'il tranche la distinction du philosophe et du sophiste en plaçant l'un dans la lumière de l'être, et l'autre dans les ténèbres du néant.

Or, dans ce même dialogue, Platon, là où il ne parle pas du non-être ironiquement, comme le fait quelque part un mystique qui affirme que le néant est tellement vide et pauvre « qu'on ne saurait assez « déplorer son état, » dans ce dialogue et ailleurs, Platon, selon nous, parle du non-être comme en parle Bossuet.

Bossuet, dans sa logique, a un chapitre intitulé [1] : *Le néant n'est pas entendu et n'a point d'idée.* « L'idée, dit-il, étant l'idée de quelque chose, si le « rien avait une idée, le rien serait quelque chose. « De là s'ensuit encore que, à proprement parler, « le néant n'est pas entendu. Il n'y a nulle vérité « dans ce qui n'est pas : il n'y a donc aussi rien « d'intelligible, *mais où l'idée de l'être manque, là « nous entendons le non-être*. De là vient que pour « exprimer qu'une chose est fausse, souvent on se « contente de dire : *Cela ne s'entend pas ; cela ne*

[1] Log., chap. xv.

« *signifie rien;* c'est-à-dire qu'à ces paroles, il ne « répond, dans l'esprit, aucune idée.

« Le faux et le mal, comme faux et comme mal, « sont un *non-être*, qui n'a point d'idée, ou, pour « parler plus correctement, ne sont pas un être « qui ait une idée. Ce qui pourrait nous tromper, « c'est que nous donnons au mal et au faux, et même « au néant, un nom positif : mais de là il ne s'en- « suit pas que l'idée qui y répond soit positive : « autrement le néant serait quelque chose, ce qui « est contradictoire. Ces choses, légères en soi, « sont nécessaires à observer pour entendre le dis- « cours humain, et pour éviter l'erreur d'imaginer « quelques qualités positives, toutes les fois que « nous donnons des noms positifs. »

Donc, disons-nous, dans ce dialogue, comme dans beaucoup d'autres, Platon parle de l'être et du non-être comme Bossuet même vient d'en parler, comme le fait Malebranche quand il dit : « Apercevoir rien ou ne rien apercevoir, c'est la « même chose [1]. » Platon a même ici un mot identique à celui de Malebranche : « Dirons-nous qu'un « tel homme parle, mais ne dit rien? disons plutôt « qu'il ne parle pas, celui qui prétend énoncer ce

[1] Entretien d'un philosophe chrétien ... etc.

« qui n'est pas[1]. » Peu après, poursuivant le sophiste, il lui fait trouver ceci : « Ne faudra-t-il pas « dire que ce qui est absolument n'est nullement[2] ? » C'est justement la formule de Hégel : « L'être pur « c'est le néant pur (Das reine Seyn ist das reine Nichts). » Sur quoi Platon reprend : « Mais ceci c'est le men« songe même. Précisément, dit l'interlocuteur[3]. »

C'est encore dans ce dialogue que Platon attribue « à l'être absolu (τῷ παντελῶς ὄντι) le mouvement, la « vie, l'esprit, la sagesse, l'auguste et sainte intelli« gence. »

Or c'est là la doctrine que Hégel considère comme étant identique à la sienne. C'est là qu'il trouve la grandeur et le caractère propre de la dialectique platonicienne, consistant, selon lui, à poser nettement l'identité de l'être et du néant, et à soutenir que les contraires sont identiques ; qu'ils le sont en tant que contraires, et non sous un autre point de vue.

Or, tout cela est fondé sur un passage traduit à

[1] Ἆρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο ξυγχωρητέον τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μεν, λέγειν μέντοι μηδέν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι. (Soph. 237.)

[2] Τίδὲ; οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται. (Soph. 240.)

[3] Καὶ τοῦτο δὴ ψεῦδος — Καὶ τοῦτο. Ibid.

contre-sens. Voyons d'abord ce qui précède et explique ce passage.

« Essayons, dit Platon, s'il est permis de dire « impunément que le non-être n'est vraiment « pas [1]. Vous accordez qu'il y a *être absolu* (τὰ μὲν « αὐτὰ καθ' αὑτά) et *être relatif* (τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα). » « Oui. Mais l'*autre* est toujours relatif (τὸ δ' ἕτερον « ἀεὶ πρὸς ἕτερον.) »

Cela posé, voici quelques-uns des passages de Platon, dont Hégel abuse.

« On voit qu'il y a encore du non-être dans le « mouvement et dans tous les genres d'existence; « car la nature de l'*autre,* constituant tout ce qui « est différent de l'*être lui-même,* fait que ces cho- « ses ne sont pas; ainsi, nous pouvons dire que « sous ce rapport (κατὰ ταὐτὰ) elles ne sont pas, et « que pourtant elles sont et *participent de l'être* « (μετέχει τοῦ ὄντος). »

Que trouvons-nous ici? La doctrine connue de Platon, de saint Augustin, des philosophes et des théologiens, savoir : qu'il y a un être absolu, celui qui est, et des êtres relatifs, qui sont finis, c'est-à-dire qui sont jusqu'à un certain point, et qui ne

[1] Ἐὰν ἄρα ἡμῖν πῃ παρεικάθῃ τὸ μὴ ὂν λέγουσιν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὂν ἀθῴοις ἀπαλλάττειν. (Soph. 240.)

sont pas au delà. Seulement Platon emploie ici les mots *être* et *non-être* pour se faire entendre, mais sans en abuser plus que Bossuet, dans le passage cité plus haut. Ce point de vue se confirme par toute la suite de ce dialogue. Platon ajoute en effet aussitôt :

« Donc l'*Être même* (τὸ ὂν αὐτὸ) est différent de « toutes ces choses, — l'Être même n'est pas mul- « tiple comme toutes ces choses. — Il n'est pas « toutes ces choses ; il est un par soi-même ; il n'est « pas ces choses innombrables [1]. Quand nous nom- « mons le *non-être,* il est bien clair que nous n'en- « tendons pas le *contraire de l'être,* mais seule- « ment cet *autre,* qui n'est pas l'Être même. Quand « nous posons la négation, comme par exemple « quand nous disons le non-grand, nous n'enten- « dons pas poser le contraire de ce que nous « nommons grand, mais seulement quelque chose « d'autre ou de différent.

« Qu'on ne vienne donc pas nous dire que nous « avons posé le non-être comme contraire de l'être,

[1] Οὐκοῦν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον; — Ἀνάγκη. — Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ. (Soph. 257.)

« et affirmé ensuite que le non-être est. Le con-
« traire de l'être nous l'avons envoyé promener
« depuis longtemps, sans chercher à savoir s'il est
« ou s'il n'est pas, s'il est concevable ou absurde;
« ce *non-être*, dont nous défendons l'existence
« (qu'on nous réfute ou qu'on dise comme nous),
« est une suite de l'union possible de certains
« genres. *L'autre*, uni à ce qui est, est aussi par
« cette union; mais il n'est pas l'être lui-même
« auquel il est uni; il est autre chose, tout autre
« chose que l'être même; il faut donc l'appeler
« non-être; l'Être à son tour, uni à *l'autre*, est tout
« autre chose que tous ces genres; il n'est aucun
« d'eux en particulier, il n'est pas tous ces genres
« ensemble, il n'est que lui-même; de sorte que
« l'être n'est pas certainement ces millions d'êtres,
« et que ces autres êtres, genres et individus, *sont*
« dans un certain sens, et dans un autre sens, *ne*
« *sont pas* (πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν)[1].

« Mais tout ceci était facile et n'a rien d'exquis;
« voici le difficile et le beau. — Voyons cela. —
« Il était simple, facile, intelligible même, de pré-
« tendre que *l'autre* est *le même* sous un certain
« rapport, que le *même* est *autre* sous un certain

[1] Soph., 259.

« rapport, le tout, pour l'un ou l'autre, en des sens « différents, et sous des points de vue différents « (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο). Mais soutenir que le *même* « *est l'autre, de toute manière* (ἀμηγέπῃ, *omni modo*), « et *l'autre le même;* que le grand est le petit, « que le semblable est le dissemblable, et glorifier « perpétuellement sa parole de ces propositions « contradictoires (καὶ χαίρειν οὕτω τἀναντία ἀεὶ προφέ- « ροντα), voilà qui n'est pas d'un novice dans la « science de l'être[1]. »

On le voit clairement, Aristote lui-même n'a pas connu Hégel mieux que Platon ne le connaît. Platon avait traduit Hégel d'avance. Quand il dit : « Voici « le difficile et le beau : prouver que *l'autre* et *le* « *même* sont identiques sous tous les rapports, » il traduit ce texte de Hégel : « *L'autre,* en tant que « non identique, est en même temps et sous le « même rapport identique à lui-même. Voilà le « point le plus élevé de la dialectique platoni- « cienne![2] »

Hégel prend au sérieux l'évidente ironie de Platon sur le sophiste. Platon s'écrie : « Voici le diffi-

[1] Soph., 239.

[2] Daß das Andere als Nicht=Identische, zugleich in einer und derselben Rücksicht das mit sich Identische ist.... Dies ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's.

« cile et le beau ! C'est affirmer que *l'autre* est iden-
« tique *au même*, sous le même rapport ! » Hégel répète ; « Oui, voici le point essentiel de la dialec-
« tique de Platon : montrer que *l'autre*, en tant
« que non identique, est, en même temps et sous
« le même rapport, identique à lui-même[1]. »

Aussi Platon, se voyant si bien compris, poursuit son ironie, et termine tout son dialogue par l'éclat de rire que voici :

« Un rejeton de l'espèce *énantiopoiologique*, qui
« rentre dans le genre ironique, qui fait partie du
« doxastique mimique, qui fait partie du fantasti-
« que, qui fait partie du fantasmagorique, qui rentre
« enfin dans la thaumaturgie des mots, un rejeton
« purement humain, et nullement divin, de cette
« race-là et de ce sang-là, voilà le sophiste[1]. »

## VI.

Mais il reste à Hégel un refuge, son refuge ordinaire. S'il vivait, il répondrait à tout ceci un seul mot : « Vous ne comprenez pas, » et c'est ce que ses disciples vont nous répondre.

[1] Sophist. fin.

Nous allons charger Cicéron, que Hégel ne peut pas souffrir, de lever cette difficulté..

Remarquons d'abord que nous n'entendons pas Hégel autrement que Wilm, son impartial historien, autrement que Barchou de Penhoën, son partisan, autrement que la gauche hégélienne, qui a posé toutes les indentités du maître, et d'autres encore, telles que celle-ci : « Dieu, c'est le mal ; la religion, c'est l'athéisme ; le gouvernement, c'est l'anarchie ; l'économie, la non-propriété. » En outre, Hégel reconnaît les sophistes grecs pour ses pères ; il avoue Héraclite et Anaxagore, et les admire. Mais Héraclite et Anaxagore, nous l'avons vu, sont ceux qu'Aristote nomme et qu'il réfute. Aristote donc les entend comme nous : donc il entend aussi comme nous Hégel qui les copie. D'ailleurs, il n'y a pas deux manières d'entendre Hégel : seulement, quand on lui reproche ses monstruosités, il les nie ; quand on lui reproche l'athéisme, il le nie : « Vous ne m'entendez pas, dit-il ; je crois en Dieu, je le démontre. »

Nous l'avons déjà dit, et nous le répétons avec Aristote, qui appelle ces sophistes des menteurs ; avec Fénelon, qui appelait les panthéistes une secte de menteurs, et non de philosophes ; nous le disons dans toute la portée du terme, en

cela Hégel ment et ses disciples mentent, car Hégel savait parfaitement que ce qu'on appelle Dieu, c'est l'être infini, tout-puissant, intelligent, créateur du monde, et que l'être néant, cet être fantastique de ses rêves, cet être qui devient, qui ne prend conscience de lui-même qu'à la longue, et dans l'homme, et qui est lent, aveugle et paresseux dans ce travail, Hégel savait bien que ce monstre-là n'est pas Dieu. Mais cet esprit menteur s'enveloppe à dessein de ténèbres. Il y faut faire descendre le jour.

Cicéron donc s'occupait beaucoup d'Épicure. l'un des ancêtres directs de Hégel, et lui reprochait, comme tous le lui reprochent, de faire de la volupté la vertu, et « d'introduire la volupté dans le « chœur des vertus, comme une prostituée dans « une assemblée de matrones. » *Tanquam meretricem in matronarum cœtum, sic voluptatem in virtutum concilium adducere.* Mais les Épicuriens lui répondaient de suite : Vous ne comprenez pas ce que nous entendons par volupté ; *non intelligere nos quam dicat Epicurus voluptatem.* « Toutes « les fois qu'on me répond ainsi, dit Cicéron (et ce « n'est pas rare), j'avoue que, quoique assez modéré « dans la dispute, je suis alors très-près de la « colère. Moi, je ne comprends pas ce que veut

« dire en grec ἡδονή, en latin *voluptas!* mais quelle « est donc celle des deux langues que je ne sais « pas[1] ? » Nous en pourrions dire autant à Hégel : Quoi, je ne comprends pas ce que veut dire en allemand Sein und Nichts, en français *être* et *non-être!* Hégel nous répondrait : « Vous n'entendez ni « l'un ni l'autre. Quand on parle de l'être et du non- « être, on dit précisément et en même temps le « contraire de ce que l'on veut dire. » Soit, lui dirai-je ; mais si j'entends par être ce que vous appelez non-être, et non-être ce que vous appelez être, je n'en comprends pas moins votre formule fondamentale « l'être c'est le non-être. » Si j'entends bien, vous avez dit : L'être c'est le non-être; si j'entends mal, vous avez dit le contraire, vous avez dit : Le non-être c'est l'être. Où est la différence? Dans les deux cas je vous comprends.

Vous comprenez les mots, disent les hégéliens, mais vous ne comprenez pas ce que nous voulons dire par ces mots. « Eh bien, oui, disait « Cicéron, vous avouez que je sais ce que veut dire « *volupté*, mais que j'ignore ce qu'Épicure veut « dire par là. Ce n'est donc pas nous qui ne com- « prenons pas, c'est lui qui parle à sa manière et

[1] *De Finib. bon. et mal.*, II, 4.

« laisse la nôtre. » Nous entendons par volupté, disent les épicuriens, l'absence de la douleur: dites donc absence de la douleur, s'écrie Cicéron, et non pas volupté. Parler ainsi, c'est vouloir extirper de l'esprit le sens des mots, *extorquere ex animis cognitiones verborum quibus imbuti sumus.* « Pourquoi tous ces efforts pour donner à deux « choses dissemblables un même nom? ce que je « souffrirais encore! mais pourquoi en faire une « même chose? » *Vos ex his tam dissimilibus rebus non modo nomen unum (nam id facilius paterer), sed etiam rem unam ex duabus facere conamini.*

« Oui, me réplique l'épicurien, il emploie ces « mots-là, mais vous ne voyez pas ce qu'il veut dire. « A quoi je réponds que s'il veut dire une chose, « pendant qu'il en dit une autre, je ne compren- « drai jamais ce qu'il veut dire. En attendant, je « comprends parfaitement ce qu'il dit; et s'il a « dit tout ceci, il a dit des absurdités. »

Il n'y a pas autre chose à répondre à Hégel ou aux hégéliens, quand ils nous disent qu'on ne les entend pas.

C'est ce que nous ferons toujours, nous efforçant de mériter, pour notre compte à l'égard de Hégel, l'éloge que l'interlocuteur de Cicéron lui donne :

« Certes, vous supprimez Épicure tout entier, et « l'enlevez du chœur des philosophes. » Il me semble que c'est une prétention modeste, que d'aspirer à démontrer que Hégel n'est pas un philosophe, mais un sophiste, puisqu'on appelle sophiste celui qui détruit le sens des mots, la condition de la parole et de la pensée, la possibilité du raisonnement.

Voici d'ailleurs ce que nous pouvons dire aux hégéliens sur le reproche qu'ils nous adressent de ne pas comprendre leur maître.

On connaît le mot de Hégel : « Un seul homme « m'a compris; et encore, celui-là même ne m'a- « t-il pas compris ! » Nous sommes de cet avis. Nul n'a compris Hégel, il ne s'est pas compris lui-même ; mais nous, nous affirmons que nous l'avons compris. Nul des disciples ne l'a compris : c'est la parole du maître; mais nous, placés en dehors de la secte, nous comprenons, et la preuve que nous le comprenons, c'est que nous l'expliquons.

Et voici cette explication. Nous l'avons donnée ailleurs, nous la répétons ici, et la développerons encore, s'il y a lieu.

Le fait est celui-ci. Il y a depuis cinquante ans, en Europe, une école enseignant qu'il faut transformer la logique; que le principe du dilemme est faux; qu'il y a toujours un moyen terme; que les

contraires ne s'excluent pas; que les contradictoires sont identiques; que non-seulement le fini et l'infini, Dieu et le monde, et tous les êtres sont identiques entre eux, mais encore que l'être et le néant, que le bien et le mal, la liberté et la nécessité, la vérité et l'erreur, sont identiques. Cette école existe, elle dit cela, et elle a exercé sur le siècle une influence visible. Voilà le fait. Comment l'explique-t-on? Je l'explique par l'admirable puissance logique de l'esprit humain; par la belle et consolante loi du progrès; par la bonté providentielle de Dieu, qui ruine l'erreur, en la poussant à bout, par sa propre logique et son propre progrès. Il y avait dans l'esprit humain un germe de panthéisme. Le panthéisme est la racine intellectuelle du péché. Se croire Dieu, c'est le mal de l'intelligence, et le panthéisme, Aristote même le montre, vient de ce que l'esprit humain prétend penser comme Dieu seul pense. Or, poser le panthéisme, c'est poser l'unité de substance. Mais si dans l'ordre réel de la substance toute chose est identique, comment dans l'ordre moral et logique y aurait-il des contraires et des contradictoires? Il faut donc, pour maintenir le panthéisme, établir l'identité des contradictoires, en d'autres termes, il faut nier ce qu'Aristote appelle le principe premier et fondamental

de tout discours, de toute pensée, de toute raison. C'est-à-dire qu'il faut renverser et détruire la raison. C'est-à-dire que le panthéisme, ou la prétention implicite d'être Dieu, qui est le fondement du mal et de l'erreur, se montre absolument contraire à la raison, et se déclare absurde. Donc l'esprit humain a aujourd'hui démontré par l'absurde que le panthéisme est faux, et l'on a mis à nu la racine de l'erreur. C'est un grand fait, un fait immense, unique dans l'histoire de l'esprit humain. Une sentine d'erreur, profonde, immense, systématisant toute erreur, avait formé au sein de l'Europe contemporaine comme un épouvantable abcès. L'abcès crève, et manifeste aux yeux de tous l'affreux mélange sans nom qu'il renfermait. Dieu soit loué! car c'est le retour à la vie, c'est le salut de l'esprit humain, si nous savons en profiter.

Voilà l'explication claire, raisonnable, consolante, de l'étrange phénomène qui sans cela demeure inexpliqué.

Hégel, l'un des plus puissants logiciens qu'ait vu le monde, a été, en sens inverse de son orgueil, un aveugle instrument de Dieu, choisi pour porter à l'erreur le plus grand coup qui lui ait jamais été porté, dans aucun siècle, par une école philosophique. Donc aucun des disciples de Hégel ne l'a compris :

il ne s'est pas compris lui-même. Nous, nous l'avons compris, puisque nous l'expliquons.

Osons le proclamer d'avance, c'est ainsi que Hégel sera compris et défini, pour toujours, dans l'histoire de l'esprit humain.

# CHAPITRE III.

## CONCLUSION SUR LE PANTHÉISME.

—⊙—

### I.

Dans tout ce qui précède, nous ne sommes pas sorti du plan sévère de la Logique. Un écrivain que beaucoup de penseurs, aujourd'hui encore, regardent comme un philosophe, ou même comme le plus grand des philosophes, annonce qu'il a transformé la Logique. Il est clair que nous avions, en Logique, à dire l'histoire de cette transformation. Mais cette histoire se trouve être la réfutation radicale du panthéisme, en même temps que l'histoire contemporaine des deux procédés essentiels de la raison.

Tant mieux pour nous, si, tout en poursuivant notre traité de Logique dans son plan naturel, nous atteignons dans sa racine même la grande erreur métaphysique. Néanmoins, nous demandons ici au lecteur la permission d'ajouter sur le panthéisme un chapitre, que l'on considérera, si l'on veut, comme digression, mais qui résumera ce que nous osons affirmer, savoir, que le panthéisme est logiquement vaincu, qu'il ne peut plus être permis au savant de le prendre au sérieux, et que tout panthéiste et tout athée est et demeure scientifiquement exclu du titre de philosophe.

La science a rigoureusement confirmé sur ce point ce qu'affirme au premier abord le sens commun. Le sens commun prononce, à première vue, qu'il est absurde de dire que tout est Dieu. Le sens commun, par cela seul, donne une première réfutation suffisante du panthéisme. Puis viennent de simples raisonnements, qui se présentent naturellement à tout esprit. S'il n'y a qu'une substance, si cette substance est Dieu, comment peut-il y avoir du mal et de l'erreur? Suis-je Dieu, moi, avec mes ignorances et mes souffrances? Cette simple question est une seconde réfutation du panthéisme à laquelle on ne peut répondre, à moins de dire qu'il n'y a ni mal, ni erreur. Le panthéisme est donc

jugé suffisamment, par le simple bon sens et la simple raison.

Mais, d'un autre côté, il y a, au fond du cœur et de l'esprit humain, un germe secret de panthéisme. L'esprit, surtout l'esprit qui pense, veut procéder comme Dieu. Instinctivement et en vertu d'une profonde racine d'égoïsme que l'homme apporte en ce monde en naissant, et notre intelligence, et notre volonté, veulent se faire centre, principe et source. C'est vouloir être Dieu ; et cet instinct, historiquement, se manifeste dans presque tous les hommes élevés trop haut par leurs semblables en gloire ou en puissance. On l'a vu, non-seulement dans l'ancien monde, en Asie, en Grèce, à Rome surtout, chez les empereurs déclarés dieux, mais encore de nos jours chez les sophistes et les lettrés. On sait que Hégel, par exemple, a été regardé par quelques-uns de ses disciples comme étant l'Esprit saint ; et sa philosophie est présentée par lui et par tous ses disciples comme le plus haut point de clairvoyance et de conscience où Dieu soit parvenu. Il y a, disons-nous, dans cet instinct pervers de l'homme déchu une racine très-vivace de panthéisme.

De plus, il y a dans l'homme un insatiable besoin de Dieu, et les peuples livrés à eux-mêmes, à

toutes leurs ignorances et à toutes leurs passions, plongés de plus dans l'amour exclusif des choses terrestres, déifient ce qu'ils aiment, et vont par la pente naturelle de la nature déchue, poussés par le besoin de Dieu, au fétichisme et au polythéisme, adorant tout, les astres, les animaux, les plantes, les pierres, taillées ou non. Or, le fétichisme et le polythéisme ne sont que la forme populaire du panthéisme.

Mais les esprits qui pensent ont à leur tour de grandes séductions qui les mènent facilement, tantôt à l'athéisme, tantôt au panthéisme, deux formes d'une même erreur. Ces deux écueils sont, d'une part, une sublime vérité qu'entrevoit toute intelligence, et d'autre part, une difficulté qu'aucune intelligence ne peut sonder. Cette sublime vérité est celle qu'exprime saint Paul par ces admirables paroles : « Nous sommes en Dieu, vivons « en Dieu, et nous mouvons en Dieu. » Et cette difficulté qu'aucun esprit créé ne peut résoudre, c'est le *comment* de la création. Qu'est-ce que la création, et qu'est-ce que la substance créée, relativement à Dieu ? Sur cette question l'esprit s'égare de deux manières. Ou bien il suppose que ce Dieu, partout présent, est lui-même la substance unique de toutes choses; ou bien, plus coupable

et plus irraisonnable encore, il efface de sa pensée le Dieu caché qui porte le monde, et il affirme que le monde n'est porté par aucun être supérieur à lui, et qu'il subsiste par lui-même sur le vide. Les uns divinisent la substance créée, les autres la séparent de Dieu, et appellent Dieu ce néant et ce vide qu'ils croient voir au-dessous du monde.

De là le nihilisme et le panthéisme : le nihilisme qui, depuis trois mille ans, forme la philosophie principale d'un tiers du genre humain, la Chine; le panthéisme qui, depuis trois mille ans, forme la principale religion du monde indien. Les Grecs ont connu tout cela, et au milieu de leur polythéisme et de leur fétichisme populaire, ils ont eu des philosophies nihilistes et panthéistes. Cependant, il faut reconnaître que la saine raison n'a jamais perdu tous ses droits dans le monde, même en dehors du peuple de Dieu. Il y a eu des déistes en Chine, aux Indes, surtout en Grèce. En Grèce, Socrate, Platon et Aristote ont été réellement déistes, et c'est la grande gloire de la Grèce (quelle que soit la cause de cette gloire), que sa philosophie principale n'ait été ni panthéiste, ni nihiliste, et que Platon et Aristote aient réellement écrasé ces deux sectes, ainsi que nous l'avons montré. L'histoire vérifie ainsi la doctrine du concile

de Trente, « qu'une étincelle de saine raison subsiste dans l'homme déchu. »

Cette étincelle de saine raison avait été inondée de lumière divine par la venue du Christ, et cette lumière avait relégué le panthéisme bien loin de la pensée moderne.

Mais voici qu'après dix-huit siècles de cette surnaturelle lumière, la raison, séparée de la foi chrétienne, entreprend un nouvel effort pour résoudre la grande question : Qu'est-ce que la création ? La raison moderne, beaucoup plus vigoureuse que la raison antique, se met à l'œuvre, appuyée sur toute l'histoire de l'esprit humain, que résume le travail de trois siècles, et que l'imprimerie met dans chaque main. Appuyée de plus sur les merveilleux résultats de la science des nombres, des formes, des lois physiques, grande science inconnue aux anciens ; lancée en outre par une sorte de vitesse acquise, sous l'influence des grands siècles chrétiens, la raison moderne se met à l'œuvre au début de ce siècle, pour résoudre le fatal problème. Mais qu'était-il arrivé ? L'esprit du siècle s'était séparé tout à coup de la foi, et cette brusque rupture avec la foi chrétienne avait immédiatement changé l'orientation même de la raison, comme quand un choc retourne les pôles d'un aimant. La pensée

moderne, avec sa force et son élan, se trouvait donc, dans l'un de ses courants, tournée en sens inverse de la raison des Grecs, de la saine raison naturelle, telle qu'elle se trouvait en Socrate, Aristote et Platon. Chez ce dernier, la raison convergeait vers le christianisme à venir ; chez les sophistes dont nous parlons, elle repoussait le christianisme venu. Ce sont là, par rapport à la vérité, les deux orientations contraires de la raison. L'une tend par un instinct secret à l'affirmation absolue, et l'autre à la négation radicale.

Très-libre donc, comme elle s'en flatte, à l'égard de la vérité vivante et substantielle qui est la foi chrétienne, libre même à l'égard de tout ce qu'on nomme saine raison, sens commun et bon sens, la raison pure, qui est encore une merveilleuse puissance, puisqu'elle porte en elle-même ses lois, lois nécessaires, quand bien même elle prétend les nier ; la raison, dirigée et prévenue à son insu dans le sens de la négation radicale, cette raison, dis-je, a voulu faire un nouvel essai de sa force. Nous allons résumer ici fidèlement ce qu'elle a dit et ce qu'elle a écrit.

II.

« Je veux connaître tout, je veux sonder le fond des choses, connaître la substance des êtres, leur origine, et reconstruire le monde *à priori*. J'entends penser toutes choses comme Dieu les pense, tenir en moi et développer en moi, par la pensée, l'ensemble universel, dans l'ordre où il devait se développer et s'est développé.

« Or, qu'y a-t-il dans l'univers entier, dans cet univers triple, Dieu, monde et homme. Qu'y a-t-il ? J'y vois du mouvement et de la stabilité. Je vois des vérités nécessaires, absolues, infinies, éternelles, et des êtres finis, relatifs, contingents et qui passent.

« Qu'est-ce à dire ? Voici deux grandes catégories qu'on peut nommer celle du fini et celle de l'infini. Toute chose, Dieu ou monde, rentre dans ces deux classes. Mais ces deux inévitables différences sont-elles absolument séparées (abſolute Trennung) ? Recommencerons-nous les erreurs de ceux qui les séparent, et qui, dès lors, sont forcés de nier l'une ou l'autre, car l'une des deux ne peut se concevoir sans l'autre ? Poser l'infini comme subsistant à part, c'est le nier ; poser le fini comme subsis-

tant à part, c'est le nier. Prendre à part l'un de ces deux termes, c'est abstraire. Or, rien d'abstrait n'est réel. Il faut donc prendre les deux ensemble comme un même tout. Et, en effet, ces deux catégories du fini et de l'infini n'ont-elles rien de commun? Évidemment l'être leur est commun. Ce sont donc deux formes de l'être, deux formes de la substance. L'être est, et la substance subsiste, soit sous forme finie, soit sous forme infinie. Donc, en remontant ces deux séries, dont l'une peut se dire idéale, l'autre réelle, tout infini étant idéal et tout réel étant fini, on trouve un seul et même principe, savoir, l'être; et c'est ce qu'a dit Aristote, en parlant de ces deux séries qui découlent également de Dieu : Leur principe, dit-il, est commun (αὐτῶν τὰ πρῶτα τὰ αὖτα)[1].

« Mais est-ce tout ? Ce principe de tout ce qui est, soit infini, soit fini, ce principe lui-même est-il le fond des choses, est-il le principe absolument premier? L'être est-il tout? Mais alors comment pourrions-nous nommer le néant ? Comment pourrions-nous penser le néant? On ne peut nommer que ce qui est, comme l'ont dit bien des philosophes; on ne peut penser que ce qui est, comme

[1] Le lecteur voit l'abus de ce beau texte d'Aristote.

l'ont dit Aristote et Platon, aussi bien que les théologiens ou philosophes du XVIIe siècle, notamment Descartes, Bossuet, Malebranche. Donc, si l'on pense au néant, si on le nomme; si l'immense doctrine du nihilisme, qui fait du néant le principe de toute chose, occupe depuis longtemps un tiers du genre humain; si l'Inde la place à côté de son panthéisme; si la Grèce l'a connue dans Gorgias; si Platon même a dû lui rendre hommage, malgré les anathèmes de Parménide, qui n'a saisi qu'un point de vue exclusif; si Platon dit : « Oui, nous avons prouvé que ce qui n'est pas, est » (*ἡμεῖς δέ γε ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν*. Sophist. 258); si le monde est plein de l'idée du néant; si les mystiques chrétiens de tous les siècles, depuis Denys d'Alexandrie jusqu'à M. Olier, traitent le néant comme un terme essentiel de la vie et de la pensée; si, d'un autre côté, dans le monde réel, toute chose est et n'est pas; si notre globe existe jusqu'à telle dimension et non plus au delà, s'il en est ainsi de tout corps, s'il en est ainsi de toute forme, de toute qualité, laquelle existe jusqu'à sa limite et pas au delà; si tout esprit réel, à nous connu, a sa limite, sa force et sa sphère, au delà de laquelle il n'est pas et n'agit pas; s'il en est manifestement ainsi de tout être que nous voyons et de toute

qualité des êtres, puisqu'aucune qualité d'aucun être, connu par l'expérience, n'est infinie, il s'ensuit, comme on le voit, qu'il y a une limite à tout, c'est-à-dire que la limite de toute chose existe, c'est-à-dire qu'au delà de toute chose vient ce qui n'est pas. La catégorie de l'être est-elle donc la seule parmi les catégories réelles ou concevables? Évidemment non, puisqu'il y a le *non-être*. Qu'y a-t-il donc en dehors de l'être? Il y a manifestement le non-être; c'est une identité dans les termes, et c'est un fait expérimental; donc il y a le néant.

« Voici donc deux nouvelles catégories, l'être et le néant, obtenues en résumant toutes les pensées des hommes, nécessairement et également négatives et affirmatives, toutes les doctrines de tous les temps, et toutes les qualités des êtres, y compris comme il le fallait bien, toutes les limites.

« Mais à leur tour ces deux catégories seront-elles isolées? Laquelle est le principe des choses? Poserons-nous, comme tous les dualistes, poserons-nous deux principes des choses? Évidemment il n'y a qu'un principe, comme le dit si bien Aristote (εἷς κοίρανος). L'hypothèse des deux principes est absurde, contraire à la raison, qui cherche avant tout l'unité, l'identité. L'identité est le premier principe de la raison. Mais si, d'un côté, il n'y a

qu'un principe, si, d'un autre côté, il y a deux catégories bien distinctes, ce que démontre toute expérience comme toute pensée; il faut bien que ces deux grandes séries des êtres et de leurs limites, de l'être et du néant, aient à leur tour un principe commun. Il le faut : donc il ne reste qu'à le chercher. Mais quel peut être le commun principe de l'être et du néant? Où trouver cette identité de l'être et du néant? Mais plutôt comment ne pas la trouver? où peut-on ne pas la rencontrer? Elle est en tout, partout, et toujours sous nos yeux; elle est en nous et hors de nous, dans tous les êtres : nous sommes nous-même cette identité. Et, en effet, l'être est-il différent de sa limite? Évidemment non. Donc cette limite n'est pas différente de cet être. Donc tout être met sous nos yeux l'identité de l'être et du néant. Et tout être manifeste cette identité par chacun des moments de sa vie. Qu'est-ce en effet que vivre? C'est avancer, changer, devenir, en un mot, passer de ce qu'on était à ce qu'on n'était pas. Le moment où je pense, moment indivisible, n'est-il pas réellement l'identité de l'avenir et du passé dans l'unité du présent, l'identité, par conséquent, de ce qui est et de ce qui n'est pas? Le temps, l'espace, dans tous leurs points, nous présentent cette identité, et c'est elle que met en

évidence l'admirable merveille du calcul infinitésimal, merveille que la géométrie, qui ne la comprend pas encore, n'a jamais expliquée, et dont le principe fondamental consiste à saisir, dans la science infaillible, l'identité de l'être et du néant. Car qu'est-ce que l'élément infinitésimal, sinon, comme Newton le définit, la quantité saisie au moment même où elle s'évanouit, non pas après, car alors elle ne serait rien, non pas avant, car alors elle serait quelque chose ; mais en ce moment même où n'étant plus elle est encore, où elle identifie par conséquent en elle, et l'être, et le néant. Oui, la géométrie même, cette science irréfutable, nous montre que le principe du temps, du mouvement, de la grandeur et de la force, est l'identité même de l'être et du néant. Eh bien! nous l'affirmons, cette identité même, prise absolument et universellement, cette identité-là est elle-même le principe de toutes choses : elle est Dieu.

« Et en effet, tout commence. Mais qu'est-ce que commencer à être? Comment ce qui n'était pas devient-il? Par un terme moyen que met en évidence l'élément infinitésimal, principe de la grandeur ; par un état intermédiaire entre le néant et l'être, qu'il faut appeler le *devenir,* comme Newton, du point de vue inverse, le nomme l'*évanouir*.

« Et en vérité, toute chose, toute vie, est un *devenir* perpétuel, aussi bien qu'un perpétuel *défaillir*. Tout passe, dit l'éternelle sagesse, tout coule (πάντα ῥέει), dit Héraclite que suit Platon ; tout est fluide, dit Fénelon, et puisque le temps marche toujours, et change toute chose à chaque instant ; puisque tout naît et meurt, il s'ensuit que tout être commence et finit, aux deux termes de son existence, et aux deux bouts infiniment rapprochés de chaque moment indivisible de sa durée. Donc enfin le *devenir* est le principe, *l'évanouir* est le terme.

« Mais ce principe et ce terme coexistent toujours, sont manifestement identiques, sauf le point de vue. Ce devenir et cet évanouir sont le principe et la fin de toutes choses, *l'alpha* et *l'oméga*, sont Dieu. Dieu donc devient (Gott ist im Werden) et se transforme incessamment, en toute créature, et en tout mouvement des créatures, et c'est là l'infini véritable, car il ne meurt que pour renaître, et va du même au différent, pour revenir du différent au même, depuis l'éternité jusqu'à l'éternité. Voilà l'infini réel et vivant, le Dieu vivant. Dieu donc se transforme en toute créature ; mais il se développe aussi lui-même et il avance. Son travail, le travail de l'esprit universel, n'est pas vain pour lui-même.

D'abord, avant tout, il n'était pas. Comme *devenir*, il était à peine, ou plutôt il n'était qu'en voie d'être. Dans le monde matériel, dans les règnes inférieurs, il sommeillait, ou sans conscience aucune, ou avec une très-vague conscience de lui-même. Les pierres, les plantes, ne soupçonnent pas leur existence; l'animal la soupçonne et la sent, mais ne la connaît pas, et ne la saurait réfléchir. L'esprit universel, en cet état, ne réfléchissait pas. C'est dans l'homme que l'esprit prend enfin conscience de lui-même et peut dire : Je suis celui qui suis!...

« Voilà la science de la réalité. Quant à la genèse de l'idéalité, qui est la logique proprement dite, peut-elle être autre que celle de la réalité? L'ordre idéal n'est-il pas le modèle, ou le calque de l'ordre réel? Tout ce qui est rationnel est réel; tout ce qui est réel est rationnel, comme l'enseigne fort bien Descartes. Donc, il suffit de traduire ce qui précède pour avoir la Logique, la Logique transformée, la Logique virile de l'âge philosophique du monde, la Logique réelle et concrète, opposée à la Logique abstraite, à la Logique puérile du monde présent et du monde passé, Logique qui se nomme *saine raison* et *bon sens*, et qui consiste à retourner le principe d'identité contre lui-même; qui met à part, comme l'enfant, tout ce qui paraît différent;

qui sépare d'une séparation radicale le fini de l'infini, l'être et le néant, et toutes les autres antithèses possibles ; qui voit des dilemmes partout, qui admet des contradictions absolues, comme font les dualistes, et les adorateurs des deux principes, et tous ceux qui ne se sont pas encore élevés à la souveraine identité.

« A cette Logique puérile succède la vivante Logique que voici : de même que l'identité de l'être et du néant est le principe universel et créateur du monde, de même l'identité des contradictions, ou mieux encore *l'identité de l'identique et du non identique,* est le principe fondamental de toute vie intellectuelle, de toute pensée, de tout discours. Car enfin toute proposition consiste à affirmer l'identité de termes différents ; sans cela, elle n'apprendrait rien, et n'aurait que cette forme vide : *le même est le même,* ou A est A. Et par la même raison, tout syllogisme, tout raisonnement, s'il a un contenu réel, ne pose-t-il pas l'identité de trois propositions différentes, à moins qu'il ne se réduise à ce non-sens : A est A, or A est A ; donc A est A ; discours entièrement vide, comme l'être pur et l'affirmation pure, comme tout ce qui est abstrait, et tout ce qui n'implique pas son contraire.

« De cette manière, il n'y a plus d'erreur, et l'es-

prit n'a jamais pensé en vain, car toute contradiction est identique à l'affirmation opposée. Tous les systèmes sont vrais en tant que pensés, tous sont faux en tant qu'exclusifs et abstraits, en tant que refusant d'impliquer leur contraire. Le seul système dernier et absolument vrai est celui qui les embrasse tous dans le principe de l'identité absolue.

« De même qu'il n'y a point d'erreur, il n'y a point de mal. Car tout bien est relatif, et, pris d'un certain point de vue, est mal. Tout mal est relatif, et, d'un certain point de vue, est bien.

« Il est bien de sacrifier à la patrie un criminel, mais il est mal de tuer un homme. C'est un mal de tuer un homme, mais c'est un *bien relatif* aussi que de jouir des richesses qu'on lui prend; comme c'est un mal de faire périr des milliers d'hommes pour conquérir une partie de la terre, mais c'est un bien d'agrandir un empire. C'est un mal de tuer son père, mais c'est un bien que d'avoir la vigueur et l'indépendance nécessaires pour consommer un acte aussi saillant, relativement à la platitude ordinaire de la vie. Socrate a été mis à mort injustement, car il annonçait la vérité; mais il a été mis à mort justement, parce qu'il violait les lois de sa patrie. De même pour le divin auteur du christianisme. Tout est donc relatif, et pris de haut, ren-

ferme toujours les deux points de vue que la conscience vulgaire et la moralité bourgeoise croient toujours séparés; comme la raison vulgaire, le sens commun (Verstand), croient le pour et le contre, le oui et le non, et les contradictions irréconciliables.

« Voilà notre Logique.

« Et dans tout cet ensemble si rigoureusement enchaîné, dont on ne saurait arracher un seul chaînon, dont aucun point ne saurait être logiquement réfuté, nous avons pour nous, outre cette irréfutable dialectique, nous avons tout l'ensemble de la science moderne, en même temps que toute l'histoire de l'esprit humain.

« Quels sont, en effet, les trois grands résultats de la science, soit dans l'histoire de la nature, soit en physique proprement dite, soit en mathématiques?

« Voici les trois grandes lois plus larges que celles de Kepler, où se résume la science moderne.

I. Tout vient de rien, c'est-à-dire de l'identité implicite de l'être et du néant.

II. Tout se développe par l'opposition et la contradiction des deux termes, l'être et le néant.

III. Tout se consomme par l'union des deux termes, ou l'identité explicite de l'être et du néant.

« En effet, les trois grandes données de la science

moderne, savoir : la loi infinitésimale ou loi du principe des grandeurs, puis la loi des germes en croissance, et puis la loi de l'électricité, qui est la substance de toute force, tout se résume dans nos trois lois.

« Tout commence par un germe, qui d'abord n'a pas d'existence ; tout se développe et marche de la petitesse à la grandeur, à partir du principe infinitésimal des grandeurs, lequel n'a aucune grandeur assignable, aucune grandeur finie, et qui est, relativement à la grandeur, l'identité de l'être et du néant. C'est là le type scientifique de tout germe. Or, tout vient par germe ; le monde lui-même, le monde entier n'est qu'une fleur en développement. Or, la science naturelle nous apprend que notre terre a été d'abord un nuage, qu'elle a été ensuite un globe en feu, et qu'aucun germe ni végétal, ni animal, n'y pouvait subsister, sinon idéalement, sans aucun corps, c'est-à-dire sous une forme d'être identique au néant. Cependant, par le fait, les germes ont pris corps et ont peuplé la terre. Ne voyons-nous pas encore aujourd'hui des générations spontanées, et des germes surgir là où d'abord ils n'étaient pas? Or, il en est ainsi de la terre même, de tout notre système solaire, de toute la pléiade de soleils dont nous faisons partie, et de toutes les

pléiades d'étoiles prises ensemble. Il en est de même pour tout ce qu'on appelle esprit, si l'on maintient cette ancienne distinction. Il en est de même pour tout ce qui est, y compris Dieu. Rien n'était, et tout est devenu, par le développement spontané du néant fécond, en puissance d'être.

« Mais l'ensemble et le détail des trois lois est rendu manifeste par la loi de l'électricité, l'un des noms de la force et de la vie universelle. Cette loi est la loi universelle de la vie et physique et logique.

« Quelle est la loi de l'électricité? D'abord un fluide neutre, où rien ne paraît, mais qui implique deux fluides contraires. C'est là le premier moment de toute chose. L'instrument de Volta, c'est-à-dire l'instrument révélateur de la vie, distingue, sépare ces deux fluides en deux fluides contraires, les accumule en deux pôles opposés dont l'un est positif et l'autre négatif. C'est le second moment de la vie, où chaque être, comme chaque idée, se montre comme renfermant en lui deux choses, savoir : lui-même et son contraire, le positif et le négatif opposés. Mais l'instrument révélateur va plus loin : après avoir posé les deux fluides comme adverses et contraires, il les unit ; et que donne leur union? Cette union donne la lumière, la chaleur et la vie. C'est le troisième moment de l'existence. Oui, toute lu-

mière, solaire ou factice, physique ou intellectuelle, vient de cette cause. Toute lumière, toute chaleur, tout mouvement, toute vie, tout cela c'est l'union, l'identification des contraires, du positif et du négatif opposés, l'identité enfin de l'être et du néant. Car, de même que dans l'électricité, il n'y a qu'un fluide, le positif, dont l'autre n'est que la négation, de même, il n'y a qu'un être, dont l'*autre*, l'adverse ou la limite, n'est que la négation.

« Et ces principes se vérifient par les applications. Car, d'abord, nous expliquons par eux l'admirable et profonde métaphysique du calcul infinitésimal, restée absurde jusqu'à ce jour. En second lieu, la physique, l'embryogénie, la physiologie, la philologie même, doivent leurs meilleures lumières à notre loi universelle des trois moments. Donc notre loi est la vérité même. Et les choses sont ainsi dans l'ordre réel et dans l'ordre logique. Il n'y a qu'un seul être, ou, ce qui est même chose, une seule idée, mais cet être ou idée est identique à son contraire et à sa négation. Cet être d'abord nul, tant qu'il est implicite et demeure en lui-même, se développe à l'infini, c'est-à-dire indéfiniment par des périodes successives d'affirmations, suivies de négations précisément contraires et d'identification des deux. »

## III.

Arrêtons-nous. Tel est le système auquel arrive la raison pure, appuyée sur toutes les richesses du passé, sur toute la science du présent, fortifiée par la vigueur logique des siècles modernes, mais orientée dans cette direction négative que lui imprime l'opposition au christianisme. Quand on lit l'une quelconque des expositions qui ont été données de ce système, mais surtout quand on peut lire Hégel lui-même, si l'on s'efforce de comprendre cette monstrueuse dialectique, il semble qu'on devient fou. Quelque habitués que nous soyons nous-même à cette lecture, nous n'avons pu écrire cette analyse sans que notre poitrine ne se soulevât, et ne fût comme gonflée de larmes, en reproduisant ces blasphèmes contre la lumière éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde, et que je sais être mon Dieu. Mais c'était pour en venir à une heureuse et féconde conclusion, et il a bien fallu prendre courage.

Que le lecteur veuille bien considérer que tout ce qui précède est en effet parfaitement irréfutable, comme le soutiennent Hégel et ses disciples, si l'on

accorde un point. Mais quel est ce point? C'est que le *rien* est *quelque chose,* et que l'être c'est le néant. Mais comme cette assertion est la formule même de l'absurde, il en résulte que le système n'a pas besoin d'autre réfutation que son propre énoncé, puisque son énoncé est sa réduction à l'absurde. Un souffle donc l'anéantit. Ce système n'est pas seulement absurde, il est l'absurde proprement dit, l'absurde lui-même sous sa forme la plus saillante et la plus explicite, l'absurde posé en principe, mis en doctrine, développé encyclopédiquement et pénétrant harmoniquement tout ce système d'athéisme panthéistique dans chaque détail.

Mais quel besoin avait-on donc d'ériger l'absurde en système? Le voici : « Suivant Hégel, dit un cri-
« tique judicieux, il est faux de dire que deux con-
« tradictoires s'excluent réciproquement. Chaque
« être au contraire est en contradiction avec lui-
« même; la contradiction forme son essence; il les
« contient dans son sein, et son identité consiste à
« être l'unité de deux choses opposées. Hégel a fort
« bien compris que la contradiction est l'argument
« invincible qui s'élève éternellement contre le
« panthéisme; il a compris qu'il n'y aurait rien de
« fait tant que cette arme ne serait pas émoussée,

« tant que l'affirmation et la négation seraient con-
« sidérées comme incommunicables. Il a senti que
« là était le nœud de la question. Sa méthode, qui,
« suivant son école, est sa grande découverte, son
« invention immortelle, n'est que la théorie de ce
« principe, que les contradictoires sont identiques.
« Dans Fichte, dans Schelling, on trouve de fortes
« contradictions; mais ils respectent, jusqu'à un
« certain point, les lois universelles de la raison;
« l'absurdité se cache sous des apparences logi-
« ques. Ici, la contradiction marche le front levé.
« L'absurdité se pose comme méthode fondamen-
« tale[1]. »

Telle doit être, en effet, la méthode, si l'on veut parvenir au panthéisme, qui soutient qu'il n'y a qu'un seul être, ou bien à l'athéisme, puisque l'athéisme consiste à affirmer que l'être n'est pas.

Or, ce point de départ et ce procédé de Hégel est le non-sens le plus inepte, le plus puéril, qui ait jamais été commis par aucun sophiste ou rhéteur. Dans le fond, c'est l'éternel esprit d'erreur et de négation absolue qui a été, dans tous les siècles et dans tous les esprits éteints, le fonds commun du panthéisme, de l'athéisme et du sophisme. Dans la

[1] Ott., Hégel et la Phil. allemande, p. 84.

forme, c'est la plus étrange de toutes les mystifications de la pensée que nous présente l'histoire de la philosophie. C'est une erreur d'un autre ordre que celles de tous les philosophes. Le raisonnement de Hégel est une faute matérielle de Logique, punissable dans un écolier, comme est celle d'un élève de philosophie qui présente un syllogisme grossièrement faux, ou d'un élève de mathématiques appliquant à rebours les règles du calcul infinitésimal. Pour préciser et pour donner le nom même de cette faute de Logique, il faut dire que c'est le plus monstrueux exemple *d'abstraction réalisée* qui ait jamais été donné dans l'histoire de l'esprit humain.

Le système tout entier et toute la méthode de Hégel reposent sur un puéril jeu de mots. En face des choses, et cherchant leur premier principe, on se demande : Que vois-je? Je vois le fini. Mais en dehors de la catégorie du fini, n'y a-t-il rien? Il y a l'infini. Qu'ont de commun ces deux catégories? L'être. C'est bien. Voilà donc la catégorie de l'être, mais en dehors de la catégorie de l'être, qu'y a-t-il?

Ici commence la découverte de Hégel : elle est tout entière dans la réponse à cette question : Qu'y a-t-il en dehors de l'être? A cette question, la réponse ordinaire est celle-ci : En dehors de l'être,

il n'y a rien. Mais que répond Hégel? Il répond : En dehors de l'être, il y a LE RIEN. Tout est là.

Voilà la découverte, le principe, le système. En dehors de l'être, il y a *le rien ;* et ces deux catégories réunies produisent l'être-néant, qui est le principe de toutes choses.

Une abstraction réalisée qui consiste à faire du mot *rien* un substantif concret, à lui donner une réalité, contrairement au sens même du mot, qui fait d'une simple forme grammaticale, synonyme de la particule *non,* un être réel [1], un terme fondamental de l'univers, voilà la découverte de Hégel. C'est le plus insaisissable non-sens, et le plus étrange évanouissement de la pensée qu'offre l'histoire, si étrange déjà, des erreurs de l'esprit humain.

On ne saurait caractériser complétement, ni montrer l'extrême grossièreté de ce risible sophisme, qu'en avouant qu'il est de l'ordre des plus triviales facéties et des non-sens grotesques commis pour rire. « Partageons en frères, disait Polichinelle : à moi tout, à toi le reste. » C'est le procédé de Hégel. Polichinelle prend le tout pour l'une des parts, et le reste pour l'autre part, préci-

[1] Hégel, du reste, dit aussi que *non, ici, maintenant,* sont des êtres réels.

sément comme Hégel prend l'être ou le tout pour l'une des faces de l'univers, et le reste, c'est-à-dire le rien, pour l'autre face.

Oui, c'est par de tels procédés que les sophistes, ces dangereux farceurs de la pensée, en amusant de leurs paradoxes grossiers la foule des penseurs ignorants, répandent dans l'esprit des peuples les semences de l'erreur, de l'athéisme, du désespoir, du crime, et travaillent à la ruine intérieure des âmes et à la ruine des sociétés.

Mais si l'on voulait suivre Hégel dans cette voie fantastique et ce risible procédé, consistant à chercher quelque chose en dehors de la totalité de l'être, ne pouvait-on pas voir qu'après l'être et après le néant, il restait encore quelque chose, comme en mathématiques, au-dessous des quantités positives et au-dessous de zéro, il reste quelque chose, savoir, toute la série des quantités négatives. Ainsi après l'être et le néant de Hégel, il restait encore et le fini négatif, et l'infini négatif, très-différents du néant ou de zéro.

Il n'y avait donc pas seulement, dans l'univers, l'antagonisme de l'être positif et du néant, dont la combinaison produit le *devenir* : il y avait, de l'autre côté de zéro, la combinaison entre le néant et l'esprit négatif, dont la rencontre produit évidem-

ment le *défaillir*. Je dis donc que la synthèse fondamentale et dernière n'avait pas du tout lieu, comme le prétend Hégel, entre l'être et le néant, d'où naît le *devenir*, principe des choses, mais bien entre le *devenir* lui-même et le *défaillir*, deux forces égales, identiques en intensité, mais de sens contraire, d'où résulte incontestablement le *demeurer*; c'est-à-dire l'équilibre parfait, le zéro fixe, le néant stable, le vide non sollicité, l'indifférence absolue, l'éternelle immobilité. C'est ce qu'Aristote a remarqué. Nous l'avons cité ci-dessus. Tel serait le principe de toutes choses, et l'existence serait démontrée impossible. C'est là ce que devait produire l'analyse fantastique de Hégel rigoureusement et complétement appliquée.

On voit que l'athéisme, ou, si l'on veut, le panthéisme, n'est pas heureux dans la plus rigoureuse et la plus scientifique de ses tentatives. On voit qu'il est identique à l'absurde, et que l'essai d'incrédulité radicale de l'école hégélienne n'est autre chose que l'apparition de l'absurdité absolue érigée en méthode, développée en système.

## IV.

Voilà pour la partie dialectique du système. Sa partie historique, comme résumé de l'histoire de l'esprit humain, nous l'avons amplement appréciée en montrant ce qu'en ont dit d'avance Aristote et Platon.

Quant au fond prétendu scientifique, emprunté aux sciences naturelles, physiques, mathématiques, il faut en dire un mot.

D'abord, en ce qui concerne l'élément infinitésimal géométrique, considéré comme l'identité de l'être et du néant dans la grandeur, c'est une absurdité gratuite. L'élément infinitésimal n'a point de grandeur, sa définition même l'implique. S'il avait une grandeur quelconque, il ne serait plus infinitésimal. Il est nul en grandeur, voilà tout. Et il n'y a aucun prétexte ni aucune possibilité de dire, qu'étant nul en grandeur, il a néanmoins une grandeur. Les mots s'y refusent. Ceci est ajouté pour le système, afin de trouver, en géométrie, l'identité de l'être et du néant. C'est de la même manière que l'on trouve en algèbre l'identité du positif et du négatif, et que l'on pose cette équation $2x - 3x$

$=5y$. L'élément infinitésimal est en dehors de la quantité, comme Leibniz le dit de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, double limite de la quantité en dehors de la quantité; *extremitates quantitatis, non inclusæ, sed seclusæ.*

Secondement, Hégel, après avoir cru trouver qu'en géométrie le principe des grandeurs est un point réunissant en lui l'identité de l'être et du néant, après avoir cru démontrer que tel est le principe de toutes choses, que c'est là Dieu même, et que tout vient de rien, Hégel s'appuie sur ce qu'il voit grandir les germes dans la nature, à partir de points invisibles, et il affirme que l'ensemble des choses, Dieu et monde, grandit par développement spontané.

Assurément c'est là une des plus insupportables absurdités du système. Croire, en effet, qu'il n'y a dans l'ensemble des choses qu'un seul être en croissance, à partir de rien, c'est croire que ce qui n'est pas devient, et devient par soi-même : c'est croire qu'il y a des effets sans cause.

Hégel, comme tous les athées, est ici le jouet d'une imagination grossière et d'une donnée empirique mal comprise. Il voit croître des germes et compare le monde à un germe. C'est bien. Mais il suppose que les germes grandissent tout

seuls, et il ne tient pas compte des forces invisibles qui les fécondent et qui les vivifient.

Il appelle énergie spontanée cette force qui fait venir ce qui n'est pas, qui développe ce qui commence, et qui augmente ce qui est peu. Mais qu'est-ce qu'une énergie spontanée inhérente à ce qui n'est pas?

L'énergie spontanée d'un germe vide inconscient, c'est-à-dire d'un simple possible qui n'est pas, est une grossière image formée dans l'imagination par le spectacle d'une plante en développement. On voit un germe passer de la petitesse à la grandeur, de la simplicité à la distinction des parties, déployer des rameaux et se charger de feuilles et de fruits. On le voit croître, on dit : il pousse; on ne voit pas qu'il est poussé. On ne voit pas les forces invisibles qui le couvent et qui le suscitent : on n'aperçoit pas l'origine de cette prévoyance qui lui apporte les matériaux de la croissance, et la force pour employer les matériaux. On oublie l'impulsion initiale, et l'instant de fécondation sans lequel l'arbre entier resterait éternellement en germe. Encore bien moins s'informe-t-on d'où viennent les germes et qui leur donne ce plan intérieur et prédéterminé, aussi visiblement déposé dans leur sein, que l'est un

plan signé de l'architecte, sous la première pierre d'un palais. Hégel compare à chaque instant l'ensemble des choses, Dieu et monde, à un germe, à un œuf, à un chêne, à une fleur : « Le monde, « dit-il, est une fleur qui procède éternellement « d'un germe unique : cette fleur c'est l'idée divine, « absolue, universelle, produite par le mouvement de la pensée[1]. »

Cette idée de développement spontanée du possible, et de la croissance continue d'un principe fini, s'élevant et grandissant seul, sans être couvé par l'infini, n'est donc qu'une imagination irraisonnable. C'est le calque de l'effet visible et perceptible aux sens, et la négation de la cause invisible et accessible à la raison. C'est croire qu'une grandeur peut grandir seule, sans qu'il lui soit rien ajouté, que le moins peut devenir le plus sans addition, qu'un jet d'eau peut s'élever plus haut que son point de départ, qu'une source donne ce qu'elle n'a pas, que les effets sont plus grands que les causes, les conséquences plus amples que les principes en un mot, qu'il y a des effets sans cause.

Le principe de Hégel est le principe du féti-

[1] Hégel Ethiq., liv. II, prop. III, IV.

chisme qui adore l'arbre, parce qu'ignorant les causes du développement, il croit que cet être en croissance porte en lui-même la source absolue de sa vie. Croire cela de l'ensemble de l'univers, comme Hégel, c'est même chose que de le croire d'une plante, comme le sauvage, ou plutôt c'est un fétichisme bien plus aveugle encore. L'ensemble du monde ne grandit pas plus par lui-même, et encore moins, s'il est possible, qu'un arbre ne grandit par lui-même et n'est sa propre cause, son propre créateur et son propre vivificateur.

Enfin pour ce qui est de l'usage que fait Hégel de la pile voltaïque, comme symbole révélateur de la genèse des choses et de leur développement historique ou logique, cet usage, ou plutôt cet abus, n'est pas moins grossièrement inepte que l'idée qu'il se fait des germes ou de l'élément infinitésimal.

Il entend dire qu'en physique on enseigne ceci : Il y a un fluide universel, partout répandu, qui est d'abord à l'état neutre, immobile et dormant. Sa vie s'éveille quand une cause quelconque divise ce fluide en deux autres, dont l'un se nomme le *fluide positif* et l'autre le *fluide négatif*. Lorsque ces deux fluides sont séparés, ils s'attirent, et quand ils viennent à se réunir, il n'y a plus ni fluide po-

sitif, ni fluide négatif apparent, mais une identification des deux, qui est la lumière, la chaleur et la vie dans l'ordre physique. Ainsi le procédé par lequel les deux pôles électriques sont à la fois posés et détruits est le procédé qui produit la lumière.

C'est là la méthode logique, dit Hégel, et voici comment. Soit donnée l'idée : l'idée est d'abord vide et nulle. Mais l'idée a une énergie spontanée qui tend au développement. Ce développement a lieu par la distinction qui se pose au sein de l'unité primitive. Cette distinction consiste en ce que l'idée pose en face d'elle-même sa négation ou son contradictoire. Le *négatif* se pose en face du *positif*. Au lieu d'une idée, il y en a deux qui semblent se nier réciproquement. Si le mouvement s'arrêtait là, ce serait une distinction et une contradiction stérile. Mais la Logique poursuit son mouvement : il faut que les contradictoires se réunissent, s'identifient. L'idée alors est lumineuse et féconde, parce qu'elle s'est montrée renfermant son contraire, et qu'elle est maintenant l'unité et l'identité de son affirmation et de sa négation.

Il est impossible de calquer plus grossièrement. Le sophiste ne voit pas qu'on ne donne, en physi-

que, le nom de *positif* et de *négatif* aux deux fluides, s'il y en a deux, que pour distinguer leur direction, et que la physique n'entend pas enseigner que ces fluides soient choses contradictoires qui se repoussent et qui s'excluent, puisque, tout au contraire, ils s'attirent, tandis que les contradictoires en Logique, la négation et l'affirmation, se repoussent et s'excluent, et donnent, en s'unissant, non l'évidence du vrai, mais le contraire, l'absurde.

Et sur cette théorie du procédé logique, déjà employée pour établir que l'infini c'est le fini, que l'être c'est le néant, le sophiste établit ou fera établir par ses disciples que le bien c'est le mal; que Dieu c'est le mal; que l'identification du bien et du mal, trop longtemps attendue, sera la morale même; que l'abolition de la conscience et de la distinction du bien et du mal commencera la vraie vie de l'âme, la véritable vie libre et morale pour l'homme et pour la société. Oui, les disciples appliqueront, le maître en donne l'exemple, au bien, au mal, à l'erreur et à la vérité, cet axiome de la secte : « Toutes ces oppositions « où la raison vulgaire ne voit que contradiction « et une opposition réelle, la raison philosophi- « que y voit la vérité par laquelle les deux termes

« sont à la fois posés et détruits, » précisément comme le physicien voit dans la pile voltaïque l'instrument merveilleux par lequel les deux pôles électriques sont à la fois posés et détruits pour produire la lumière.

Tel est le fond du système de Hégel : deux idées : l'idée de germe comparée à l'idée de l'élément infinitésimal, et l'idée des deux pôles électriques; double vérité naturelle très-féconde et très-générale, empruntée à la philosophie de la nature, à M. de Schelling, dont Hégel fut d'abord le disciple. Tel est le fond saisissable et solide du système. Le reste est absolument fantastique et purement absurde.

Quant à la démonstration du panthéisme, de l'athéisme qui annule Dieu, et le réduit à faire partie d'un germe aveugle en développement, nous l'avons vu, cette démonstration c'est le procédé infinitésimal renversé, c'est l'acte fondamental de la vie raisonnable exécuté à rebours, c'est le procédé sophistique de tous les siècles, franchement appliqué et produisant son fruit, savoir : l'absurde absolu, manifesté et avoué.

Et voilà par quel usage de la science, de l'histoire et de la raison, l'esprit de ce siècle, dans son courant spéculatif principal en dehors de la vie

chrétienne, est parvenu à établir du même coup le panthéisme et l'athéisme. Le panthéisme, car tout est Dieu; l'athéisme, car ce tout en croissance, à partir de rien, demeure toujours borné et n'a jamais rien d'infini, ni en sagesse, ni en puissance, ni en bonté, ni en amour, ni en félicité.

Mais qu'on le remarque, ces risibles abus de la science et de l'histoire ne sont que surajoutés au système. Le fond est ce que nous avons dit souvent, et surabondamment démontré dans les chapitres précédents, le fond, le principe de toutes ces monstruosités, c'est la dialectique même telle que la manient les sophistes : c'est la raison, orientée en sens inverse de sa direction légitime et retournée, par un crime de la volonté libre, contre Dieu et vers le néant : c'est le procédé principal de la raison qui, à la vue des êtres limités, efface toutes les limites pour concevoir Dieu; c'est, dis-je, ce procédé même retourné : c'est la pensée effaçant l'être pour s'efforcer de concevoir des limites infinies, c'est-à-dire le néant. Mais la raison, ainsi retournée et profanée dans ces esprits prévaricateurs, se venge et montre bien sa céleste origine, en les menant avec une infaillible rectitude et une irrésistible force là où ils doivent aller, à l'absurde absolu, manifesté avec son critérium et

son caractère propre, la contradiction dans les termes.

Et maintenant, qu'avions-nous annoncé ? Nous avions annoncé que nous mettions, avec joie et confiance, la hache à la racine du panthéisme, parce que nous espérions le détruire. Ou l'évidence n'est rien, disions-nous, et la raison est impuissante, ou nous allons faire voir que le panthéisme actuel, le plus savant, le plus complet qu'ait enfanté l'erreur, est, pour l'idée du vrai Dieu, distinct du monde et créateur du monde, la plus puissante des démonstrations par l'absurde. Or, nous croyons avoir tenu parole.

Ce n'est pas nous, bien entendu, qui détruisons le panthéisme. Il s'est détruit lui-même. Nous avons seulement montré qu'il est détruit, détruit aux yeux de tous ceux qui comprennent, quoique non pas aux yeux de ceux qui ne voient rien.

Cette erreur, disons-nous, aussi bien que son autre face, l'athéisme, est maintenant chassée de la philosophie. En effet, ce qui est démontré absurde, et forcé de se déclarer tel, est détruit aux yeux de la raison.

Or, en elle-même, sans doute, cette erreur double a été de tout temps détruite aux yeux du sens

commun. Le sens commun n'a jamais pu admettre ni que tout fût Dieu, ni que Dieu ne fût rien. Scientifiquement, Aristote a détruit le panthéisme, en posant que, s'il n'y a qu'une substance, les contraires et les contradictoires sont identiques, et que, si les contradictoires sont identiques, il n'y a qu'une substance. Or, comme l'identité des contradictoires est précisément la formule de l'absurde, il s'ensuit que le panthéisme est absurde, par conséquent, détruit scientifiquement.

Mais ce simple raisonnement, auquel on ne peut rien répondre, pouvait n'être pas bien compris. L'histoire, dirigée par la Providence, l'histoire s'est chargée, dans notre siècle, de le développer sur une immense échelle, et de le rendre manifeste à tous les yeux. L'histoire donc, au sein de la nation la plus savante et au foyer de la plus vive lumière, a fait éclore le monstre du panthéisme et de l'athéisme, sous des proportions gigantesques, parfait dans ses organes et développé dans les plus heureuses conditions. Et le monstre, vivant sous nos yeux, a parlé et a dit : Mon principe et ma loi est ceci : l'être et le néant sont même chose (Sein und Nichts ist dasselbe) ; mon principe et ma loi, c'est l'absurde lui-même.

Ainsi, le panthéisme et l'athéisme scientifiques

sont revenus un instant parmi nous. Le monstre à deux têtes a essayé de vivre, s'est soulevé de terre dans un suprême effort, et a dit : Je suis l'absurde! Il me faut, pour vivre, l'identité des contradictoires et l'anéantissement de la raison. Et en parlant ainsi, le monstre est tombé mort; son venin a ruisselé sur une partie de l'Europe, et son gigantesque cadavre infecte encore les airs.

Nous, en ce moment, nous approchons le flambeau de cet amas de corruption pour constater que ce n'est plus chose vivante, et nous disons avec assurance : Le grand Pan est mort!

Ce spectacle étant sous nos yeux, je dis que, dans l'histoire de l'esprit humain, jamais erreur n'a été mise à nu et détruite aussi radicalement.

Or, comme la double erreur du panthéisme et de l'athéisme implique en elle toutes les erreurs, j'ai dit, et je répète ici, que cette radicale destruction (radicale en Logique) est un moment très-solennel dans l'histoire de l'esprit humain. Les racines de la double erreur, certes, ne sont pas détruites dans le cœur des méchants, ni dans l'esprit renversé des sophistes; mais du moins cette erreur est exclue de la philosophie. La société intellectuelle est délivrée, et n'a plus qu'à faire disparaître les traces de cette putréfaction.

La philosophie purifiée, instruite enfin sur ce qu'il faut nommer l'orientation légitime et l'orientation perverse de la raison, comprendra où est son étoile, et verra que l'étoile directrice est celle qui a conduit les sages de l'Orient au berceau du Verbe incarné. Unie alors à Dieu, au lieu d'en être détournée, la philosophie peut recommencer un grand siècle, plus grand que le XIII[e] et plus grand que le XVII[e]. Et nous répéterons ici ce qu'annonçait Schlegel, il y a vingt-cinq ans, en parlant de l'époque prochaine où le ténébreux panthéisme disparaîtrait, et où l'esprit humain s'appuierait, avec une inébranlable confiance, sur la double révélation de Dieu, naturelle et surnaturelle, et sur ce qu'il nommait le *positif divin* : « Tant que le positif « divin, disait ce philosophe, n'interviendra pas « dans l'ensemble, le point d'appui, le sol ferme « ne sera pas trouvé. La science doit redevenir une, « et doit renaître, comme un arbre plein de vie et « de séve, des racines de la révélation reconnue « comme divine.

« Le temps approche, dit-il encore, et cette nou- « velle carrière dans la connaissance de l'invi- « sible sera plus importante pour le monde que « ne le fut, il y a trois siècles, la découverte d'un « autre hémisphère, ou celle du véritable système

« du monde, et que ne le fut jamais toute autre « découverte[1]. »

Ce grand siècle sera peut-être aussi celui où l'Église catholique manifestera davantage un de ses plus glorieux mystères, le mystère de la pure étoile, dont les rayons puisés en Dieu, et transmis sans réserve comme sans mélange, chassent les ténèbres de toutes les hérésies.

[1] Schlegel. *Histoire littéraire*, Conclusion.

# LIVRE TROISIÈME.

## CHAPITRE I[er].

### NATURE, FORME, FIGURES, MODES DES SYLLOGISMES.

Nous avons, dans le livre précédent, exposé indirectement les deux procédés de la raison. Nous avons montré amplement que ces deux procédés essentiels, le syllogisme et la dialectique, sont détruits ou retournés par la Logique du panthéisme. Nous voyons des sophistes accrédités, aujourd'hui encore, nier absolument le principe d'identité, c'est-à-dire le principe même de la pensée, de la parole, de la proposition, du syllogisme. Nous

les voyons retourner et détruire l'autre procédé fondamental de la raison, en l'appliquant à contre-sens d'une part, et d'autre part en niant l'absolue différence des termes entre lesquels passe la dialectique. Nous avons compris comment il fallait cette Logique pour créer le panthéisme, et comment le panthéisme est donné, dès que cette Logique est posée.

Nous avons admiré le sens vraiment providentiel de cette audacieuse attaque à la raison. Nous avons vu la sophistique, qui est même chose que le rationalisme absolu, qui est l'orgueil de la raison humaine prétendant à la souveraineté absolue, c'est-à-dire à la pensée sans la source de la pensée, nous avons vu cette raison pervertie, par une conséquence formidable et sublime, se nier et se détruire elle-même dans son effort pour agir seule, pour se faire principe absolu, pour procéder comme Dieu, sans Dieu.

Nous pouvons passer maintenant à l'étude directe des deux procédés de la raison. Dans ce troisième livre, nous étudierons le syllogisme, et dans le quatrième, la dialectique ou l'induction.

I.

Dans sa lettre à Wagner sur la Logique, Leibniz écrit ceci : « J'ai fait autrefois, à propos d'une dis-« cussion mathématique, avec un fort savant « homme, l'expérience que voici. Nous cherchions « l'un et l'autre la vérité, et nous avions échangé « plusieurs lettres, avec beaucoup de courtoisie, « mais non cependant sans nous plaindre l'un de « l'autre, chacun de nous reprochant à son adver-« saire de dénaturer, involontairement sans doute, « le sens et les paroles de l'autre. Je proposai « alors d'employer la forme syllogistique : mon « adversaire y consentit; nous poussâmes l'essai « jusqu'au douzième prosyllogisme. A partir de ce « moment même, toute plainte cessa ; chacun des « deux comprit l'autre, non sans grand profit « pour tous les deux. Je suis persuadé que si l'on « en agissait plus souvent ainsi, si l'on s'envoyait « mutuellement des syllogismes et des prosyllo-« gismes avec les réponses en forme, on pourrait « par là très-souvent, dans les plus importantes « questions scientifiques, en venir au fond des « choses, et se défaire de beaucoup d'imaginations

« et de rêves; l'on couperait court, par la nature
« même du procédé, aux répétitions, aux exagéra-
« tions, aux divagations, aux expositions incom-
« plètes, aux réticences, aux omissions involon-
« taires ou volontaires, aux désordres, aux mal-
« entendus, aux émotions fâcheuses qui en résul-
« tent[1]. »

Nous admettons complétement ce point de vue, et nous croyons que l'oubli ou plutôt l'ignorance de toute forme syllogistique est aujourd'hui une source d'abus et d'inconvénients innombrables, dans la vie publique et privée, dans l'enseignement, dans l'étude solitaire, dans la littérature, à la tribune et dans la presse. La raison est à chaque instant insultée, foulée aux pieds dans l'absence de ces formes protectrices. De cette source découlent peut-être plus de préjugés, de malentendus, de colères, qu'on ne pense.

Il est à remarquer que depuis sept cents ans, il n'y a pas eu en Europe un siècle aussi ignorant que le nôtre sur l'article des formes de la raison. Les penseurs, et ceux qui mènent le monde par la parole les méprisent. Joignez à cela que ce même siècle est le premier qui ait produit une école de

[1] Lettre à Wagner, p. 423.

philosophie niant absolument les formes nécessaires de la raison. Se peut-il qu'il n'y ait pas là un danger?

Il est donc nécessaire de reprendre partout, dans l'enseignement, l'étude et la pratique du syllogisme et de ses règles. Entrons en matière.

La pensée, dans son mouvement vers le vrai, dans son discours, procède de ce qu'elle connaît à ce qu'elle ignore. Or, nous l'avons souvent dit, elle peut passer du connu à l'inconnu de deux manières. En premier lieu, elle peut aller d'un point à l'autre, par voie d'identité et de déduction, si l'inconnu est impliqué dans le connu, et n'en diffère ainsi que par une différence de forme, sous laquelle on n'apercevait pas l'identité. Ou bien la pensée passe du connu à l'inconnu par voie de transcendance ou d'induction dialectique, si l'inconnu n'est pas contenu dans le connu, et ne lui est lié que par un tout autre rapport que le rapport d'identité. Alors il y a *transcendance* de la pensée du même au différent, et non plus seulement descente du contenant au contenu, ou passage de plain-pied du même au même.

Le syllogisme est le premier de ces deux procédés.

La théorie du syllogisme est un des travaux les

plus ingénieux, les plus curieux, et les plus rigoureusement exacts qu'ait produits la philosophie. C'est une théorie faite comme la géométrie ; elle n'a pas varié depuis Aristote et ne peut varier.

Nous trouvons un excellent résumé tiré de saint Thomas d'Aquin, sur la nature du syllogisme. Nous le donnons ici en abrégé.

Qu'est-ce que le syllogisme? Quelles sont ses formes? Quelles sont ses règles?

Le syllogisme ayant pour but de démontrer l'identité, totale ou partielle, de deux termes dont on ne voit pas d'abord l'identité, fait usage d'un intermédiaire, et, montrant les deux termes comme identiques à un troisième, les démontre identiques entre eux. Le fondement du syllogisme est cet axiome : « deux termes identiques à un troisième « sont identiques entre eux. » (*Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*)

Pour plus de clarté, distinguons dans le syllogisme la *matière* et la *forme*.

Quant à la matière, distinguons la matière prochaine et la matière éloignée. La matière éloignée, ce sont les *termes*. La matière prochaine, ce sont les *propositions*. Les propositions se composent de termes, et le syllogisme se compose de propositions.

Or la règle générale du syllogisme, quant à la matière, est celle-ci : il ne peut renfermer que trois termes, et trois propositions formées de ces termes.

La raison en est évidente. Tout syllogisme, en effet, consiste à unir dans la conclusion deux termes, qui ont d'abord été unis dans les prémisses avec un troisième terme : donc il ne faut que trois termes et trois propositions. De ces propositions, la première pose l'unité du premier terme et du troisième, la seconde pose l'unité du second terme et du troisième, la troisième pose l'unité des deux premiers termes entre eux.

L'attribut de la conclusion se nomme le *grand extrême,* parce que l'attribut a plus d'extension [1] que le sujet ; *le sujet* de la conclusion s'appelle *petit extrême,* et le troisième terme, qui unit les deux autres par les prémisses, se nomme *moyen terme*, parce qu'il est le lien des deux autres.

La première proposition, celle qui unit le grand extrême au moyen terme, s'appelle *majeure.* Celle

[1] On nomme *extension* ou étendue d'un terme le nombre des individus auxquels il s'applique. Il est évident que dans cette proposition : « tout homme est mortel, » l'attribut *mortel* s'étend à un beaucoup plus grand nombre d'individus que le sujet homme, puisque les animaux aussi sont mortels.

qui unit le petit extrême au moyen terme s'appelle *mineure*. Et la troisième, qui unit les deux extrêmes, s'appelle *conclusion*.

Un exemple éclaircira ceci. Je veux prouver que Dieu est aimable. Pour unir les deux extrêmes qui sont *Dieu* et *aimable*, je cherche un troisième terme, dans lequel ils s'unissent, et je trouve le moyen terme *bon*; et j'unis ainsi ces trois termes :

« Tout ce qui est bon est aimable. Dieu est bon. Donc Dieu est aimable. »

*Aimable* est le grand extrême. *Dieu* est le petit extrême. *Bon* est le moyen terme.

La première proposition, qui unit *bon* et *aimable*, c'est la *majeure*. La seconde, qui unit *bon* et *Dieu*, est la *mineure*. La troisième, qui unit les deux termes *Dieu* et *aimable*, est la *conclusion*.

On voit que, dans le syllogisme, chaque terme doit être répété deux fois sans plus. Les deux extrêmes entrent chacun une fois dans les prémisses, puis une fois encore dans la conclusion. Le moyen terme entre deux fois dans les prémisses et n'entre pas dans la conclusion.

On appelle *forme* du syllogisme, la disposition de la *matière, termes* ou *propositions*.

La disposition des termes dépend de la combi-

naison du moyen terme et des *extrêmes*, selon qu'on prend le moyen terme comme *attribut* ou comme *sujet ;* dans les prémisses, c'est ce qui détermine *la figure syllogistique*.

La disposition des propositions s'entend de leur combinaison en tant qu'*universelles, particulières, affirmatives* ou *négatives :* c'est ce qu'on appelle *mode* du syllogisme.

Ces différentes combinaisons pouvant beaucoup varier, il en résulte divers *modes* et diverses *figures syllogistiques* dont nous allons parler.

## II.

La figure du syllogisme dépend de l'emploi du moyen terme, comme sujet ou comme attribut des prémisses.

Comme il n'y a que quatre combinaisons possibles, il ne peut y avoir plus de quatre figures syllogistiques; mais comme deux de ces combinaisons rentrent l'une dans l'autre sous un certain rapport, on peut, sous ce point de vue, n'admettre que trois figures syllogistiques. C'est pour cela que les

logiciens se partagent, les uns admettant trois figures, avec Aristote, les autres quatre, avec d'autres auteurs. Bien entendu que ce n'est qu'une dispute de mots, tous étant d'accord sur le fait.

Le fait est qu'il y a quatre groupes ou modes syllogistiques, dont deux ont entre eux un rapport intime que n'ont pas les deux autres, ni entre eux, ni avec les premiers. De sorte que le partage en quatre figures est trop tranché pour deux d'entre ces groupes; et le partage en trois figures simples l'est trop peu pour ces mêmes groupes.

Ce qui répond le mieux à la réalité, c'est de poser qu'il y a trois figures dont l'une doit être dite *figure double*.

Il n'y a, disons-nous, dans l'emploi du moyen terme, comme sujet ou comme attribut, que quatre combinaisons possibles. Il peut être ou deux fois attribut des prémisses, ou deux fois sujet des prémisses, ou une fois sujet et une fois attribut. Mais ce dernier cas se subdivise, le moyen terme pouvant être sujet de la majeure et attribut de la mineure, ou bien sujet de la mineure et attribut de la majeure.

Ces combinaisons ont été exprimées par les syllabes initiales *Præ Præ, Sub Sub, Sub Præ, Præ Sub ;* ou *Bis Præ, Bis Sub, Præ Sub.*

De sorte que ceux qui admettent trois figures les mnémonisent par ce vers :

*Sub præ* prima : sed altera *bis præ ;* tertia *bis sub.*

Ceux qui en admettent quatre les formulent par cet autre vers :

*Sub præ ;* tum *præ præ ;* tum *sub sub ;* denique *præ sub.*

Mais comme le premier vers n'indique en rien la dualité de l'une des figures ; comme le second en sépare les deux groupes aux deux extrémités du vers, sans en indiquer le rapport intime, nous proposons de formuler les figures par cet autre vers qui réunit les deux points de vue, vrais l'un et l'autre :

*Præ præ ;* tum *sub sub ;* tum SUB PRÆ *non sine* PRÆ SUB.

On comprendra mieux tout ceci par les exemples suivants :

Première figure, celle où le moyen terme est deux fois attribut (*Præ Præ*) : « Nulle vertu n'est con-« traire à *l'amour de la vérité.* — Il y a un amour « de la paix qui est contraire à *l'amour de la vé-« rité.* — Donc il y a un amour de la paix qui « n'est pas vertu. »

Seconde figure, où le moyen est deux fois sujet (*Sub Sub*) : « *La divisibilité de l'étendue à l'infini*

« est incompréhensible. — *La divisibilité de l'éten-*
« *due à l'infini* est très-certaine. — Donc il y a
« des choses très-certaines qui sont incompréhen-
« sibles. »

Troisième figure (première forme), celle où le moyen terme est sujet de la majeure et attribut de la mineure (*Sub Præ*) : « Tout *ce qui sert au salut* « est avantage. — Il y a des afflictions *qui servent* « *au salut.* — Donc il y a des afflictions qui sont « des avantages. »

Exemple de la troisième figure (seconde forme), celle où le terme est attribut de la majeure et sujet de la mineure (*Præ Sub*) : « Il y a des afflictions « *qui servent au salut.* — Tout *ce qui sert au salut* « est avantage. — Donc il y a des avantages qui sont « des afflictions. »

## III.

Le *mode* syllogistique dépend de la nature des propositions en tant qu'*universelles, particulières affirmatives* ou *négatives*. Or il y a quatre espèces de propositions possibles sous ce point de vue : *affirmative universelle, négative universelle, affirmative particulière, négative particulière*.

Les logiciens ont représenté ces quatre espèces de propositions par les lettres a, e, i, o, dont ils ont formulé la signification par ces deux vers :

Asserit a, negat e ; verum generaliter ambo.
Asserit i, negat o ; sed particulariter ambo.

Mais comme quatre espèces de propositions, et en général quatre termes, peuvent s'arranger trois à trois de soixante-quatre manières, d'après la formule algébrique des arrangements[1], il s'ensuit qu'il y a en tout soixante-quatre modes possibles de syllogismes, dans chaque figure.

Mais quand nous disons *modes possibles*, nous voulons dire possibles mécaniquement, mais non rationnellement.

Or, il y a des règles, en quelque sorte mécaniques elles-mêmes, pour distinguer les *pseudosyllogismes* des syllogismes véritables, les modes qui ne concluent pas des *modes utiles*.

Ces règles ont été présentées de diverses manières que nous allons faire connaître.

[1] Cette formule pose que si m est le nombre total des termes, et n le nombre des termes de l'arrangement, le nombre des arrangements sera $m^n$. Ici il y *quatre* termes en tout, et il y en a *trois* dans l'arrangement. La formule signifie que le nombre total des arrangements égale le nombre 4 multiplié trois fois par lui-même, c'est-à-dire $4 \times 4 \times 4 = 64$.

Mais pour comprendre ces règles, il faut connaître quelques termes et quelques axiomes.

On nomme *compréhension* d'un terme le nombre des attributs qu'il désigne. On nomme *étendue* du terme le nombre des sujets auxquels il convient.

Il est clair qu'on ne peut ôter à un terme rien de sa *compréhension* sans en détruire le sens. Il est clair aussi qu'on peut restreindre le terme quant à son *étendue* et ne l'affirmer que d'une partie des sujets qu'il désigne. C'est-à-dire qu'on le peut prendre ou *particulièrement* ou *universellement ;* on peut dire : « Tout homme est mortel, » c'est une *proposition universelle ;* on peut dire : « Quelque homme est vertueux, » c'est une *proposition particulière.* Ainsi le sujet d'une proposition pris universellement ou particulièrement est ce qui la rend universelle ou particulière.

On nomme propositions de même *qualité* toutes les propositions affirmatives, de même toutes les propositions négatives. Il n'y a donc que deux *qualités* des propositions, selon qu'elles sont affirmatives ou négatives.

On nomme *quantité* d'une proposition sa nature d'universelle ou de particulière. Il n'y a donc que deux *quantités* des propositions.

Il est clair que les propositions particulières sont renfermées dans les générales de même *qualité*, et non les générales dans les particulières. Cela est évident.

L'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative. L'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, et non comme pris dans sa plus grande généralité, s'il en a une plus grande. Quand on dit : *Les lions sont tous animaux,* c'est dire que tout lion renferme l'idée d'animal ; mais non pas que les lions sont tous les animaux. Donc l'attribut *animal,* dans cette proposition, n'est pris que dans une extension égale à celle du sujet.

D'où il suit que l'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. Si le sujet est universel, l'attribut est appliqué selon toute cette extension ; s'il est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de son extension, celle qui convient au sujet.

D'où il suit encore que l'attribut d'une proposition affirmative, puisqu'on borne toujours son

étendue à celle du sujet, est toujours pris particulièrement.

Au contraire, l'attribut d'une proposition négative est toujours pris universellement.

Par exemple, si je dis : *Nul homme n'est immortel,* il est clair qu'immortel est pris ici dans toute son extension, puisqu'on nie précisément que l'homme soit aucun des sujets auxquels s'étend l'attribut immortel.

On appelle *conversion* d'une proposition une transposition des deux termes, qui, sans altérer la vérité, change l'attribut en sujet et le sujet en attribut. C'est une opération analogue à l'opération algébrique qui, dans l'égalité de deux rapports, met les numérateurs à la place des dénominateurs, et réciproquement, sans qu'il cesse pour cela d'y avoir encore égalité.

Il est clair d'abord qu'en général, la conversion d'une proposition, sans altérer la vérité, est une opération possible. En effet, toute proposition énonçant une identité (totale ou partielle) du sujet et de l'attribut, il est clair que l'identité subsiste dans quelque sens qu'on l'énonce. Il suffit donc de la laisser subsister telle qu'elle était sans la rendre totale quand elle était partielle. C'est toute la règle des conversions. Dès lors, puisque, comme on

vient de le dire, l'attribut d'une proposition affirmative, particulière ou générale, est toujours pris particulièrement, il faut dans la conversion le prendre aussi particulièrement. Il n'y a pas d'autre règle pour la conversion des propositions affirmatives. Néanmoins, en prenant les choses par le dehors, les logiciens en ont posé deux, savoir : pour les affirmatives générales, il faut restreindre l'attribut par le mot quelque, pour en faire le sujet ; c'est ce qu'on appelle *convertir par accident*. Notez qu'on ne restreint ici l'attribut que par la forme, puisqu'il était déjà restreint par le sens. Cette restriction dans la forme ne fait donc que maintenir l'étendue de l'identité primitive. En second lieu, pour les affirmatives particulières, on laisse à l'attribut devenu sujet la restriction qui affectait l'ancien sujet. C'est ce qu'on appelle convertir *simplement*.

Quant aux propositions négatives, puisque leur attribut est toujours pris universellement, il est clair que si le sujet est universel, c'est-à-dire s'il s'agit d'une négation universelle, il n'y a qu'à la convertir *simplement*. Mais si elle est particulière, comment peut-on la convertir ? Elle nie un certain attribut universel d'un certain sujet particulier. Comment conserver ce rapport en l'affirmant en

sens inverse? Par exemple : *Quelque homme n'est pas juste.* Cette proposition pose l'identité entre *quelque homme* et la négation de l'idée de *juste.* Tout juste est nié de l'idée de quelque homme. Ou ce qui revient au même, *non-juste* est affirmé de l'idée de quelque homme. On pourrait donc transformer la proposition en cette affirmative : *Non juste est quelque homme.* Mais les logiciens, pour la simplicité de leurs règles, tiennent à conserver la forme négative dans la proposition négative donnée. S'appuyant alors sur ce que deux négations valent une affirmation, ils convertissent ainsi cette négation particulière : *non juste n'est pas quelque non homme* (qui revient à celle-ci : *quelque injuste est homme*). Cette conversion bizarre et inusitée est dite *par contraposition.* Comme de plus il est évident qu'une affirmative universelle peut être convertie de la même manière, puisque deux négations valent toujours une affirmation, et qu'en outre il est visible qu'une négative universelle peut être convertie aussi par accident, c'est-à-dire en restreignant son attribut qui devient sujet, puisque ce qui est vrai dans tous les cas est vrai dans quelques cas particuliers ; il s'ensuit que toute la théorie de la conversion des propositions est renfermée dans ces deux vers latins où le mot Feci si-

gnifie la négative universelle et l'affirmative particulière ; le mot Eva la négative et l'affirmative universelles ; le mot Alto l'affirmative universelle et la négative particulière.

> *Feci simpliciter* convertitur, *Eva* per *accid.*
> *Alto* per *contrap;* sic fit conversio tota.

# CHAPITRE II.

## RÈGLES DU SYLLOGISME.

### I.

On présente de plusieurs manières les règles du syllogisme. Il y a d'abord ce qu'on appelle *les huit règles des anciens* formulées d'après Aristote. La Logique de Port-Royal n'en pose que six, pour les réduire ensuite à un moindre nombre encore. Bossuet, dans sa Logique, ne donne aussi que six règles. Euler n'en présente que quatre. Goudin, logicien très-exact, dans sa philosophie de saint Thomas, n'en donne aussi que quatre. Dans une Logique récente, Mgr l'évêque de Montauban ramène toutes ces règles à trois. Port-Royal, après les avoir d'abord réduites à six, les réduit à deux, puis à une

seule, que l'on appelle quelquefois *la règle des modernes*.

Nous présenterons au lecteur toutes ces manières d'exposer les règles du syllogisme. Leur comparaison en fera mieux comprendre l'esprit.

Voici d'abord les huit règles des anciens attribuées à Aristote.

1. Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.
2. Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
3. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
4. Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
5. Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
6. Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.
7. Pejorem sequitur semper conclusio partem.
8. Nil sequitur geminis, ex particularibus unquam.

Expliquons ces huit règles.

I. *Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.*
Il faut trois termes, moyen, majeur, mineur.

Ceci est comme la règle fondamentale du syllogisme, puisque le syllogisme est fondé sur ce principe : « Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. » (*Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.*) S'il y a moins de trois termes, il est clair qu'il n'y a pas de syllogisme. S'il y en a plus de trois, le syllogisme n'est plus valable, car le quatrième terme vient ou détruire

l'unité du moyen terme, ce qui empêche la démonstration, ou détruire celle de l'un des deux extrêmes, ce qui l'empêche encore.

II. *Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.*

Nul terme ne peut avoir plus d'étendue dans la conclusion que dans les prémisses.

En effet, ce serait affirmer ce qui n'est pas prouvé : ce serait conclure du particulier au général; il y aurait en réalité quatre termes : celui qui serait pris avec plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses formerait un quatrième terme, différent de celui qui est dans les prémisses.

III. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

Le moyen terme doit être pris universellement au moins une fois.

Car, si le moyen terme était pris deux fois particulièrement, il ne serait probablement pas pris chaque fois avec la même extension : ce serait donc un terme double, ou du moins ce pourrait être un terme double; dès lors, la conclusion pourrait être vraie accidentellement, mais serait fausse généralement, et le syllogisme ne serait concluant en aucun cas.

IV. *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.*

La conclusion ne peut pas renfermer le moyen terme.

*Exemple :* Les philosophes sont savants.

Or, Aristote fut philosophe,
Donc Aristote fut un *savant philosophe*.

Il est évident qu'ici *savant philosophe* est un quatrième terme composé qui ne se trouve pas dans les prémisses, et le sens d'ailleurs comme la forme du syllogisme montre qu'on doit conclure qu'Aristote fut un savant, mais non un savant parmi les philosophes.

V. *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.*

Deux prémisses affirmatives ne peuvent donner une conclusion négative.

En effet, la conclusion contredirait les prémisses. Les prémisses étant affirmatives l'une et l'autre ont montré l'identité (totale ou partielle) des deux extrêmes au moyen terme. La conclusion ne peut nier cette identité.

VI. *Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.*

Si les deux premisses sont négatives, il n'y a pas de conclusion.

Car si l'une des prémisses nie l'identité d'un extrême et du moyen terme; si l'autre nie l'identité du second extrême et du moyen terme, il ne s'ensuit évidemment pas que les deux extrêmes soient identiques; mais il ne s'ensuit pas davantage le contraire : puisque ces deux extrêmes, qui ne sont

identiques ni l'un ni l'autre à ce moyen terme, pourraient être identiques à un autre.

VII. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

La conclusion suit toujours la plus faible partie.

On appelle *plus faible* la proposition négative relativement à l'affirmative, la particulière relativement à l'universelle.

En effet, si l'une des prémisses est négative, l'autre étant affirmative, cela veut dire que l'un des deux extrêmes est identique au moyen terme, et que l'autre ne l'est pas; donc ils ne sont pas identiques entre eux; donc la conclusion doit nier cette identité.

Si l'une des prémisses est particulière, cela veut dire que l'identité du moyen terme à l'un des extrêmes n'est affirmée que partiellement dans cette prémisse : d'où l'on ne peut conclure que l'identité partielle des deux extrêmes.

VIII. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Deux propositions particulières ne donnent aucune conclusion.

En effet, deux propositions particulières affirment l'identité partielle des extrêmes et du moyen terme : mais rien ne dit que la partie dont on affirme l'identité du moyen terme soit ou ne soit pas la même pour les deux extrêmes.

Ainsi des deux propositions : Quelques savants sont absurdes ; Quelques savants sont médisants, on ne peut conclure ni que tous les esprits absurdes soient médisants, ni que les esprits absurdes ne soient pas médisants.

Telles sont les règles dites des anciens.

## II.

Voici les règles de Port-Royal.

I. Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il ne doit être pris au moins une fois universellement.

« Car devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire, s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout, et par conséquent on n'en pourra rien conclure, au moins nécessairement ; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fausse, les pré-

misses étant vraies ; ainsi dans cet argument : Quelque homme est saint ; quelque homme est voleur : donc quelque voleur est saint, le mot d'homme étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir voleur avec saint, parce que n'est pas le même homme qui est saint et qui est voleur.

II. Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

« C'est pourquoi, lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

« La raison est qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome) ; car de ce quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

III. On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

« Car deux propositions négatives séparent le sujet du moyen et l'attribut du même moyen. Or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols

ne soient pas chrétiens; et il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

IV. On ne peut prouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.

« Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

V. La conclusion suit toujours la plus faible partie, c'est-à-dire que s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative; et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.

« La preuve en est que, s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion; et partant il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

« Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale, car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, et par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure; donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement il serait deux

fois particulier; donc il en sera le sujet, et par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

« Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives; car delà il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or, comme il doit y avoir une proposition affirmative par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, et par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il fallait démontrer.

VI. De deux propositions particulières, il ne s'ensuit rien

« Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement, soit qu'il soit sujet (par le deuxième axiome), soit qu'il soit attribut (par le troisième axiome). Or, par la première règle, on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

« Et s'il y en avait une négative, la conclusion l'étant aussi (par la règle précédente), il doit y avoir au moins deux termes universels dans les pré-

misses. Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui serait contre la troisième règle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle. »

## III.

Bossuet s'écarte peu du point de vue de Port-Royal. Néanmoins sa manière de présenter les choses est toujours digne d'attention.

Voici, d'après Bossuet, les six règles du syllogisme.

1. Le syllogisme n'a que trois termes.

« Cette règle est fondée sur la nature même du syllogisme, où nous avons vu qu'il n'y a de termes que le grand et le petit extrême, qui composent la conclusion, et le moyen qui les unit et les désunit dans les deux prémisses. Ainsi, quatre termes dans un argument le rendent nul, parce qu'il n'y a point d'union entre les parties du syllogisme, ni

pour affirmer, ni pour nier, et par conséquent point de conclusion.

II. Une des prémisses est universelle.

« Cela paraît encore, parce que nous avons vu que la force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contienne une autre, et qui, par conséquent, soit universelle.

« De là, il s'ensuit la converse, que de pures particulières il ne se conclut rien.

III. Une des prémisses est affirmative.

« Car tout est désuni dans les négatives ; où il n'y a nulle liaison, il n'y a nulle conséquence.

« Nous avons vu que la force du syllogisme est dans le terme moyen qui se trouve dans la majeure avec le grand terme, et dans la mineure avec le petit. Mais ce qui rend fort, tant pour produire une affirmative que pour produire une négative, c'est qu'il se trouve dans une affirmative ; car, sans cela, il paraît que, n'étant uni avec aucun terme, il n'en pourrait désunir aucun, puisqu'il ne fait cette désunion qu'en s'unissant lui-même avec celui qu'il doit détacher de l'autre.

« Ainsi, un anneau qui doit détacher un autre anneau d'avec un tiers doit être uni avec celui qu'il doit détacher du tiers, puisqu'il ne peut s'en

détacher qu'en l'entraînant avec lui. De là donc s'ensuit cette règle que nous proposons : de pures négatives il ne se conclut rien.

IV. Il n'y a rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses.

« Parce qu'elle y est en vertu (virtuellement), et qu'on ne peut pas plus conclure que prouver; d'où il s'ensuit la cinquième règle :

V. La conclusion suit toujours la plus faible partie.

« C'est-à-dire, dès qu'il y une prémisse particulière, la conclusion l'est aussi; et que si l'une des prémisses est négative, la conclusion le doit être.

« Autrement, la conclusion serait plus forte que les prémisses, qui, toutefois, doivent faire toute la force du raisonnement; car il y a plus de force à affirmer qu'à nier, et plus de force à établir l'universel que le particulier. Si donc le terme moyen restreint le grand ou le petit terme dans les prémisses, il ne pourra plus conserver sa généralité dans la conséquence; et si le terme moyen exclut le grand ou le petit terme dans les prémisses, il n'y aura plus moyen de les unir dans la conséquence.

« Cette règle ne prouve pas seulement que dès là qu'une des prémisses est particulière, la conclu-

sion le doit être; mais qu'elle ne peut pas être plus universelle qu'une des prémisses, parce que la restriction faite une fois dans l'une des deux dure encore dans la conclusion. Et cette règle s'étend non-seulement aux propositions, mais encore aux termes, qui ne peuvent jamais être plus pris universellement dans la conclusion que dans les prémisses; autrement on tomberait toujours dans l'inconvénient de conclure plus qu'on n'a prouvé.

VI. Le terme moyen doit être pris, du moins une fois, universellement.

« Elle suit des précédentes ; et, premièrement, dans le syllogisme affirmatif, le terme moyen qui doit unir les deux autres en doit du moins contenir l'un, et par conséquent être universel.

« Et pour le syllogisme négatif, il n'y a point de force, si dans l'une des deux prémisses le terme moyen n'est nié du grand terme. Il doit donc être nécessairement l'attribut d'une négative; d'où il s'ensuit, selon la nature des négatives, qu'il est pris universellement.

« Car nous avons vu que dans toutes les négatives, fussent-elles particulières, l'attribut est universel. Quelque prince n'est pas sage, ce n'est pas à dire quelque prince n'est pas quelqu'un des sages;

mais quelque prince n'est aucun des sages, est exclu entièrement de ce nombre.

« Faisons servir maintenant cette négative dans un syllogisme dont la conclusion soit « quelque prince n'est pas heureux ; »

« Tout heureux est sage;

« Quelque prince n'est pas sage ;

« Donc, quelque prince n'est pas heureux. »

« Cette conclusion négative sépare tous les heureux d'avec le prince; ce qui ne se pourrait, pas si la mineure ne l'avait auparavant séparé de tous les sages.

« C'est donc une règle incontestable que le terme moyen doit être au moins une fois pris universellement; autrement, on ne conclut rien. »

## IV.

Euler (lettre XXXIX) présente ces quatre règles du syllogisme :

I. De deux propositions négatives, on ne saurait tirer aucune conclusion.

« La raison en est évidente : car en posant P et Q pour les termes de la conclusion et M pour le

moyen terme, si les deux prémisses sont négatives; on dit que les notions P et Q sont, ou tout entières, ou en partie, hors de M; or, delà on ne saurait rien conclure sur la convenance ou la disconvenance des notions P et Q. Par exemple, quoique je sache par l'histoire que les Gaulois n'étaient pas des Romains, et que les Celtes n'étaient pas des Romains non plus, cela ne me fournit aucun éclaircissement si les Gaulois ont été Celtes ou non. Ainsi deux prémisses négatives ne conduisent à aucune conclusion.

« Les deux prémisses ne sont aussi nulle part particulières toutes les deux; et delà la Logique nous prescrit cette règle :

II. De deux propositions particulières on ne saurait tirer aucune conclusion.

« Ainsi, par exemple, de ce que quelques savants sont pauvres et quelques savants sont médisants, on ne saurait conclure ni que les pauvres sont médisants, ni qu'ils ne le sont point. Pour peu qu'on réfléchisse sur la nature d'une conséquence, on s'apercevra bientôt que deux prémisses particulières ne conduisent à aucune conclusion.

III. Si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit aussi être négative.

« C'est la troisième règle qu'on trouve dans la

Logique. Dès qu'on a nié quelque chose dans les prémisses, on ne saurait rien affirmer dans la conclusion ; il y faut nier aussi absolument. Cette règle se trouve ouvertement confirmée par toutes les règles des syllogismes, dont j'ai démontré ci-dessus la justesse. »

En effet, dire qu'une des prémisses est négative, c'est dire que l'un des extrêmes ne convient pas non plus à l'autre extrême.

IV. Si l'une des prémisses est particulière, la conclusion doit aussi être particulière.

« C'est la quatrième règle que prescrit la Logique. Le caractère des propositions particulières étant le mot quelques-uns, dès qu'on parle seulement de quelques-uns dans l'une des prémisses, on ne saurait parler généralement dans la conclusion ; elle doit être restreinte à quelques-uns. Cette règle se trouve aussi confirmée par toutes les formes des syllogismes, dont la justesse est hors de doute.

Il est évident que si l'un des deux extrêmes ne convient au moyen terme que sous quelque rapport, pendant que l'autre extrême lui convient sous tous les rapports, les deux extrêmes ne se peuvent convenir que sous quelque rapport.

## V.

Goudin, l'abréviateur de saint Thomas, ne pose aussi que quatre règles.

I. Le syllogisme ne doit avoir que trois termes : le grand extrême, le petit extrême, et le moyen terme.

C'est en cela, dit-il, que consiste essentiellement le syllogisme. Et il faut bien noter que les termes ne doivent être que trois, non-seulement quant au nombre des mots, mais aussi quant au sens. Car s'il y avait une équivoque dans l'un des termes, ce terme en représenterait deux, puisqu'il offre deux sens. Il y aurait donc quatre termes, et non plus trois. De même, une restriction ajoutée à l'un des termes dans l'une des trois propositions fait un terme de plus ; comme, par exemple, dans ce syllogisme :

Tout animal est sensible;
Or le lion est un animal;
Donc un lion mort est sensible.

Un *lion mort* est un quatrième terme différent du lion vivant dont parle la mineure.

II. Le moyen terme dans l'une des prémisses doit être pris universellement.

Ainsi ce syllogisme ne vaut pas :

Pierre est substance ;
Tout arbre est substance ;
Donc Pierre est un arbre.

Ce syllogisme est faux, parce que le moyen terme *substance* n'est pris universellement ni dans l'une ni dans l'autre prémisse.

La raison de cette règle, dit Goudin, est que le moyen terme, pris disjonctivement (partiellement) est comme divisé en deux portions, devient multiple en quelque sorte, et ne demeure pas *un* formellement [1].

Alors il y a plus de trois termes, et l'axiome : « deux choses identiques à une troisième sont iden- « tiques entre elles, » ne s'applique pas.

III. Nul terme ne peut être pris universellement dans la conclusion, s'il n'est pas universellement dans les prémisses.

Si l'on dit :

Tout homme est substance ;
Tout homme est animal ;
Donc toute substance est animale.

Le syllogisme est faux, parce que le terme *substance* est pris universellement dans la conclusion et n'était pris que partiellement dans les prémisses.

[1] Goudin, t. I, p. 62.

La raison de cette règle, dit Goudin, est que les extrêmes ne sont *un* entre eux, que dans la limite où ils sont *un* avec le moyen terme. Si donc ils ne sont que partiellement unis au moyen terme, on n'en peut pas conclure qu'ils sont unis dans toute leur étendue.

IV. De deux propositions négatives, on ne peut rien conclure.

Ce syllogisme est faux :

Nul homme n'est pierre,

Nul animal n'est pierre ;

Donc nul animal n'est homme.

La raison de cette règle est que si deux choses ne sont pas identiques à une troisième, on n'en saurait conclure ni qu'elles ne sont pas identiques entre elles, ni qu'elles le sont.

Les quatre autres règles des anciens, dit Goudin, se ramènent à celles-ci, qui suffisent pour discerner, parmi tous les modes possibles du syllogisme, les modes utiles et concluants.

## VI.

Mgr l'évêque de Montauban [1] propose trois règles remarquablement bien formulées :

[1] *Institutiones logicæ* de Mgr. l'évêque de Montauban.

I. La majeure de tout syllogisme doit être universelle.

II. La mineure doit être affirmative.

III. La conclusion doit avoir la *qualité* de la majeure, et la *quantité* de la mineure.

Cette dernière règle signifie que la conclusion doit être négative ou affirmative comme la majeure, et qu'elle doit avoir la même extension que la mineure. Si la mineure est particulière, la conclusion sera particulière aussi.

Ces règles supposent que le syllogisme donné est ramené d'abord au syllogisme parfait, ce qui est toujours possible, mais demande du travail; tandis que les huit règles, dites des anciens, s'appliquent immédiatement à tout mode donné. Nous verrons ci-dessous que tout syllogisme, c'est-à-dire tout mode du syllogisme peut se ramener à la forme parfaite dont l'un des types est celui-ci :

Tout homme est mortel;

Pierre est homme;

Donc Pierre est mortel.

Le syllogisme étant donc supposé ramené au mode parfait, voici comment il faut comprendre ces règles.

I. La majeure doit être universelle.

Car *la forme parfaite* prend pour majeure celle des deux prémisses qui est universelle; mais l'une

des deux prémisses doit être universelle, sans quoi les trois termes ne seraient pas comparables, et on ne pourrait en affirmer la convenance dans la conclusion. En effet, si les deux prémisses étaient particulières, l'une des deux affirmerait l'identité du moyen terme à un extrême *sous un certain rapport;* l'autre prémisse affirmerait l'identité de l'autre extrême au moyen terme *encore sous un certain rapport.* Comment déduire de là que les extrêmes sont identiques? Mais si l'une des deux est universelle, c'est qu'elle affirme l'identité d'un extrême et du moyen terme sous tous les rapports; l'autre affirme l'identité du moyen terme et de l'autre extrême, ou sous tous les rapports, ou seulement sous un certain rapport. On en peut manifestement conclure que les deux extrêmes s'affirment l'un de l'autre ou sous tous les rapports ou du moins sous un certain rapport. Donc puisque l'une au moins des deux prémisses doit être universelle, et que la forme parfaite prend pour majeure cette universelle, s'il n'y en a qu'une, il est clair que la majeure doit toujours être universelle.

II. La mineure doit être affirmative.

Sans quoi le syllogisme ne pourrait se conclure en aucun sens.

Soient en effet les deux prémisses :

Tout homme est mortel ;

Une plante n'est pas un homme.

Qu'en conclure ? Rien, car si la plante ne rentre pas dans l'espèce humaine, dont tous les individus sont mortels, elle peut rentrer dans une autre catégorie d'êtres qui soient mortels, et la mineure ne dit ni si elle entre ni si elle n'entre pas dans cette autre catégorie.

Dans ce cas, l'une des deux prémisses compare l'un des extrêmes au moyen terme, l'autre prémisse ne le compare pas. Il est clair qu'on n'en peut conclure ni pour ni contre les convenances des deux extrêmes.

III. La conclusion doit être affirmative ou négative en même temps que la majeure. Elle doit être universelle ou particulière en même temps que la mineure.

En premier lieu, il est clair que si la conclusion affirmait ou niait en sens inverse de la majeure, elle serait en contradiction avec les prémisses. Si elle était particulière, quand la mineure est universelle, elle affirmerait moins que les prémisses ; si elle était universelle quand la mineure est particulière, elle affirmerait plus que les prémisses.

## VII.

Enfin, avons-nous dit, on a résumé davantage encore le nombre des règles.

Euler s'exprime ainsi touchant les modes du syllogisme : « Le fondement de toutes ces formes, dit« il, se réduit à ces deux principes sur la nature « du contenant et du contenu. 1° Tout ce qui est « dans le contenu se trouve aussi dans le conte« nant. 2° Tout ce qui est hors du contenant se « trouve aussi hors du contenu [1]. »

Ces deux principes reviennent aux deux principes que, dans la philosophie de saint Thomas, Goudin formule ainsi : « 1° Quæ sunt eadem uni « tertio sunt eadem inter se. 2° Quorum unum est « idem uni tertio, aliud vero non est idem, non « possunt esse eadem inter se [2]. »

Il est manifeste que ce principe : « deux choses « identiques à une troisième sont identiques entre

[1] Euler. IIe partie, lettre XXXVI.

[2] Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Si, de deux choses, l'une est identique à une troisième, et l'autre non, les deux premières ne peuvent être identiques entre elles.

« elles, » ne s'entend pas nécessairement de l'identité totale des trois termes, quoiqu'il s'applique aussi à ce syllogisme que l'on appelle syllogisme par substitution. La forme de ce syllogisme est A = C or B = C donc A = B. Dans ce cas il s'agit de trois termes totalement identiques, qui s'affirment l'un de l'autre dans toute leur extension.

Mais sauf ce cas particulier, le syllogisme est déductif et l'identité des trois termes n'est que partielle ; il est de cette forme B : est une espèce du genre A : or, l'individu C est de l'espèce B ; donc C est du genre A. L'individu C a bien toute la *compréhension* de l'espèce B et toute celle du genre A, mais il n'a pas toute *l'extension* de l'espèce, et encore moins toute celle du genre.

Tout nègre est homme ;

Pierre est nègre ;

Donc Pierre est homme.

L'individu a toute la compréhension de l'espèce et du genre ; il a tous les attributs, tous les caractères de l'humanité, mais il n'est pas tout le genre humain. Il est identique par la compréhension à l'idée d'homme : il renferme toute l'idée de l'humanité. Mais par l'extension il est partie du *contenu*, espèce noire, laquelle fait partie du *contenant*, l'humanité.

Ce principe de l'identité des termes rentre donc dans le principe d'Euler relativement à la nature du contenant et du contenu.

Or c'est précisément aussi la règle de Port-Royal, qu'on appelle quelquefois la règle des modernes : « L'une des prémisses contient la conclusion et « l'autre le fait voir. »

Le x[e] chapitre de la III[e] partie de la Logique de Port-Royal porte ce titre : « Principe général par « lequel, sans aucune réduction aux figures et aux « modes, on peut juger de la bonté ou du défaut « de tout syllogisme. »

« Comme il n'y a point d'apparence, dit Port-Royal, que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il fallait qu'il y eût des règles plus générales, sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de toutes sortes de syllogismes. Et voici ce qui est venu dans l'esprit.

« Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paraît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle, pour cette raison, on peut appeler la proposition *contenante*. Mais parce qu'elle ne la peut pas con-

tenir expressément et dans les mêmes termes, puisque si cela était elle n'en serait point différente, et ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir celle que nous avons appelée *contenante* contient en effet celle que l'on peut prouver. Et celle-là se peut appeler *applicative*.

« Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir *que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir*, et que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes les règles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres : l'une que *nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses*. Or, cela dépend visiblement de ce principe général, que les prémisses doivent contenir la conclusion ; ce qui ne pourrait être, si le même terme était dans les prémisses et dans la conclusion. Car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

« L'autre règle générale est que *le moyen doit*

*être pris au moins une fois universellement ;* ce qui dépend encore de ce principe, que *la conclusion doit être contenue dans les prémisses*. Car supposons que nous ayons à prouver que *quelque ami de Dieu est pauvre,* et que nous nous servions pour cela de cette proposition : *quelque saint est pauvre*, je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition où *le moyen,* qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre,* contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre,* il faut, et il suffit, que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu,* puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or, un terme particulier n'a point d'étendue déterminée, et il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension et dans son idée.

« Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint* contienne *quelque ami de Dieu,* il faut que *ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

« Or, tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé ; tout ce qui est enfermé dans la compréhen-

sion de l'idée de triangle peut être affirmé de tout triangle ; tout ce qui est affirmé dans l'idée d'homme peut être affirmé de tout homme. Et, par conséquent, afin que *ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que tout saint soit ami de Dieu. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un ami de Dieu est contenu dans la compréhension de l'idée de saint. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*. Et, par conséquent, nul des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'était pris universellement dans l'autre. Ce qu'il fallait démontrer. »

C'est ce principe très-simple qu'Euler a exprimé dans les termes que nous avons déjà cités, et qu'il a rendu sensible par des figures géométriques appliquées à chaque mode du syllogisme[1].

[1] Voyez les lettres 103 et suiv.

## VIII.

En pesant bien toutes ces règles, il est visible qu'en effet on les peut toutes ramener à une seule : mais la formule de Port-Royal, qui est vraie, n'est, ce me semble, ni assez simple, ni assez précise. *Il faut que l'une des deux prémisses renferme la conclusion, et que l'autre la fasse voir.* Cette règle, évidemment, en renferme encore deux, dont la seconde n'est pas une règle, mais seulement une condition qui doit être remplie, ce qu'il s'agit précisément de vérifier par quelque règle. En pratique, ce qu'il y a de mieux, ce sont encore les huit règles des anciens. Mais si l'on veut ramener la théorie à une idée, à une formule unique, il semble que la plus simple et la plus précise de toutes est celle-ci :

Tres unum sint.

Le syllogisme est toujours bon si ses termes observent cette loi, et toujours mauvais s'ils la violent.

En effet, si cette loi est observée, les quatre règles de Goudin et les huit règles d'Aristote sont

satisfaites, et par conséquent tous les autres sont satisfaits.

D'abord la formule *tres unum sint* n'est que l'énoncé même de la première et de la quatrième règle de Goudin : 1° *qu'il n'y ait que trois termes,* et 2° *que les deux prémisses ne soient pas négatives.* Qu'est-ce en effet que deux prémisses négatives, c'est l'affirmation de la *non identité* des deux extrêmes, au moyen terme : dans ce cas, les trois termes ne sont pas un.

Ainsi la formule *tres unum sint* est bien l'énoncé même des règles première et quatrième de Goudin. Quant à la seconde règle de Goudin, qui est *que le moyen terme doit être pris du moins une fois universellement,* les termes, dit Goudin, sont *quatre,* quand cette règle est violée. Mais alors aussi les deux extrêmes, n'étant plus comparés à un seul et même terme, ne sont plus *un* non plus. Les termes donc alors ne sont ni *trois* ni *un*. Donc, quand on en peut dire *tres unum sint,* cette deuxième règle est observée. Enfin la troisième règle, *qu'aucun terme ne peut avoir plus d'étendue dans la conclusion que dans les prémisses,* rentre encore dans notre formule. Car lorsqu'un terme a plus d'étendue dans la conclusion que dans les prémisses, il est clair, selon Goudin encore, que c'est un qua-

trième terme, ou, ce qui revient au même, un terme qui diffère dans la conclusion de ce qu'il était dans les prémisses. Donc, en effet, la formule *tres unum sint* renferme rigoureusement toutes les règles du syllogisme.

# CHAPITRE III.

## CRITIQUE DES MODES DU SYLLOGISME.

—o—

### I.

Telles sont les règles du syllogisme. Il s'agit maintenant d'appliquer ces règles.

Nous avons dit qu'il y a soixante-quatre modes possibles du syllogisme, dans chaque figure syllogistique; mais la plupart de ces modes, mécaniquement possibles, ne sont point concluants, sont inutiles ou impossibles rationnellement.

Essayons de les discerner par les règles qui viennent d'être exposées.

Il y a, disions-nous, les quatre espèces de propositions désignées par les lettres a, e, i, o. Ces quatre lettres arrangées trois à trois donnent les soixante-quatre combinaisons qui suivent, à cha-

cune desquelles nous joignons sa critique. Cette critique est un travail que tout élève de philosophie doit faire par lui-même, plusieurs fois, d'abord par les huit règles des anciens, puis par les quatre de Goudin, puis par la formule *tres unum sint*. Pour suivre cette dernière voie, il faut ainsi poser la question : En quoi cette forme montre-t-elle, par elle-même, que les termes ne peuvent être trois et un?

Rien de plus facile que d'opérer l'exclusion par les règles des anciens, si on les sait par cœur. Dans le tableau suivant, nous mettons après chaque mode la règle qu'il viole, et le mot *bon* s'il n'en viole aucune.

a a a Bon, car il ne viole aucune des huit règles.

a a o Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

a a i Bon.

a a o Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

a e a Pejorem sequitur semper conclusio partem.

a e e Bon.

a e i Pejorem sequitur semper conclusio partem.

a e o Ne viole aucune règle; mais est inutile, parce qu'ici le petit terme, qu'il soit sujet ou attribut de la mineure, est pris universellement dans les prémisses. Il doit donc être pris aussi universellement dans la conclusion, et ne peut dès lors être sujet d'une proposition particulière.

a i a Pejorem sequitur semper conclusio partem.

a i e *Idem. et aussi* ambæ affirmantes, etc.

| | | | |
|---|---|---|---|
| a | i | i | Bon. |
| a | i | o | Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem. |
| a | o | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| a | o | e | *Idem.* |
| a | o | i | *Idem.* |
| a | o | o | Bon. |
| e | e | e | Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur. |
| e | e | a | *Idem.* |
| e | e | i | *Idem.* |
| e | e | o | *Idem.* |
| e | a | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| e | a | e | Bon. |
| e | a | i | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| e | a | o | Bon. |
| e | i | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| e | i | e | *Idem.* |
| e | i | i | *Idem.* |
| e | i | o | Bon. |
| e | o | a | Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur. |
| e | o | e | *Idem.* |
| e | o | i | *Idem.* |
| e | o | o | *Idem.* |
| i | i | i | Nil sequitur geminis ex particularibus unquam. |
| i | i | a | *Idem.* |
| i | i | e | *Idem.* |
| i | i | o | *Idem.* |
| i | a | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| i | a | e | *Idem.* |
| i | a | i | Bon. |
| i | a | o | Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem. |
| i | e | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| i | e | e | *Idem.* |

| | | | |
|---|---|---|---|
| i | e | i | *Idem.* |
| i | e | o | Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult. Impossible, parce qu'ici le grand terme, soit sujet, soit attribut de la majeure, y est pris particulièrement. Donc il ne peut être attribut de la conclusion négative, qui prend son attribut toujours universellement. |
| i | o | a | Nil sequitur geminis ex particularibus unquam. |
| i | o | e | *Idem.* |
| i | o | i | *Idem.* |
| i | o | o | *Idem.* |
| o | o | o | Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur. |
| o | o | a | *Idem.* |
| o | o | e | *Idem.* |
| o | o | i | *Idem.* |
| o | a | a | Pejorem sequitur semper conclusio partem. |
| o | a | e | *Idem.* |
| o | a | i | *Idem.* |
| o | a | o | Bon. |
| o | e | a | Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur. |
| o | e | e | *Idem.* |
| o | e | i | *Idem.* |
| o | e | o | *Idem.* |
| o | i | a | Nil sequitur geminis ex particularibus unquam. |
| o | i | e | *Idem.* |
| o | i | i | *Idem.* |
| o | i | o | *Idem.* |

Les exclusions ainsi opérées, nous voyons qu'il reste dix modes qui peuvent être concluants : ce sont les modes :

a a a

| | | |
|---|---|---|
| a | a | i |
| a | e | e |
| a | i | i |
| a | o | o |
| a | a | e |
| e | a | o |
| e | i | o |
| i | a | i |
| o | a | o |

Il y aurait donc dix modes dans chaque figure, c'est-à-dire quarante modes en tout. Mais nous allons voir que chaque figure, à son tour, exclut, en ce qui la concerne, plusieurs modes, ce qui réduit encore le nombre des modes concluants.

## II.

La première figure, celle où le moyen terme est deux fois attribut (*Præ, Præ*), exclut par cela même les modes composés de deux prémisses affirmatives, puisque, dans ce cas, le moyen terme serait pris deux fois particulièrement, l'attribut d'une proposition affirmative étant toujours pris particulièrement. Cette figure exclut encore les modes dont la majeure est particulière, parce qu'alors le grand extrême sujet de la majeure, est particulier. Mais,

ce grand extrême qui est toujours l'attribut de la conclusion, laquelle est ici négative, y sera donc pris *généralement,* comme tout attribut de proposition négative. Donc alors ce terme serait général dans la conclusion et particulier dans les prémisses, ce qui pèche contre la règle :

Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.

Enfin cette figure exclut encore la forme e a o, parce que le petit terme, qui est sujet de la mineure, y est universel et ne doit point être pris particulièrement dans la conclusion; la conclusion conclurait trop peu. Donc il reste, comme modes valables, pour cette figure :

a e e
e a e
a i i
o a o

La seconde figure ou le moyen terme est deux fois sujet, exclut tous les modes dont la mineure est négative; car alors la conclusion est négative, et la majeure affirmative. Dès lors le grand extrême, qui est attribut des deux, serait pris particulièrement dans les prémisses et généralement dans la conclusion, ce qui est impossible.

Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.

Mais puisque, dans cette figure, la mineure est toujours affirmative, et que le petit terme en est l'attribut, et que l'attribut d'une affirmative est toujours pris particulièrement, il est clair que les conclusions de cette figure ne peuvent être que particulières.

Excluant donc les mineures négatives et les conclusions générales, il reste six modes.

| | | |
|---|---|---|
| a | a | i |
| a | i | i |
| e | a | o |
| e | i | o |
| i | a | i |
| o | a | o |

La troisième figure (première forme), celle où le moyen terme est sujet de la majeure et attribut de la mineure, exclut, par cela même, les modes dont la majeure est particulière, ou dont la mineure est négative. Car d'abord, si la mineure est négative, la conclusion l'est aussi ; le grand extrême, qui en est l'attribut, y est donc pris universellement ; mais il n'était pris que particulièrement dans la majeure, qui ne peut être qu'affirmative. Donc le syllogisme pécherait contre la règle qui défend de conclure du particulier au général.

Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.

En second lieu, si la majeure est particulière, le moyen terme, qui en est le sujet, y est pris particulièrement; dès lors, la mineure étant affirmative, il y est encore pris particulièrement, comme attribut d'une proposition affirmative : il n'est donc pas pris universellement dans les prémisses, ce qui viole la règle :

Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

La première de ces deux règles rejette a e e, et a o o; la seconde i a i, et o a o. Mais de plus, puisque dans a, a, i, aussi bien que dans e, a, o, le petit terme est sujet d'une mineure universelle, il peut et par conséquent doit être pris universellement dans la conclusion. Donc il reste les quatre modes :

a a a
a i i
e a e
e i o

La troisième figure (seconde forme), où le moyen terme est attribut de la majeure et sujet de la mineure, exclut les modes dont la majeure étant affirmative, la mineure est particulière. Car alors le moyen terme est pris particulièrement dans la majeure affirmative dont il est l'attribut, et encore

particulièrement dans la mineure particulière, dont il est le sujet, ce qui pèche contre la règle :

Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

Ceci rejette les deux formes a i i, a o o.

Cette figure exclut encore les formes dont la conclusion est générale quand la mineure est affirmative; car le petit terme, attribut de la mineure affirmative, y est pris particulièrement : il ne peut donc pas être pris généralement dans la conclusion.

Ceci exclut les deux modes a a a, e a e; de plus le mode o a o est exclu, parce que le grand extrême, sujet de la majeure, y est pris particulièrement : donc il ne peut être pris généralement dans la conclusion comme attribut d'une proposition négative.

Il reste donc les cinq modes :

a a i
a i i
a e e
e a o
e i o

Ainsi la première figure nous donne les quatre modes suivants :

e a e
a e e
e i o
a o o

La deuxième, les six modes :

a a i
e a o
i a i
a i i
o a o
e i o

La troisième (1<sup>re</sup> forme), les quatre modes :

a a a
e a e
a i i
e i o

La troisième (2<sup>e</sup> forme), les cinq modes :

a a i
a e e
i a i
e a o
e i o

Par où l'on voit qu'il y a en tout dix-neuf modes ou dix-neuf espèces de syllogismes, sur lesquels on peut faire les remarques suivantes.

Il n'y a que cinq modes qui ne renferment que des propositions universelles. Les quatorze autres en renferment de particulières.

Il y a sept modes qui concluent affirmativement; il y en a douze qui concluent négativement.

Un seul mode (a, a, a) présente une conclu-

sion affirmative universelle. C'est le seul aussi où les trois termes soient égaux, c'est-à-dire aient la même quantité et la même qualité. Il n'y a que cette forme unique qui soit composée de la même lettre trois fois répétée.

Quatre ont une conclusion négative universelle; six, une conclusion affirmative particulière; huit, une conclusion négative particulière.

Sur quoi l'on pourrait remarquer, en se rappelant ce vers :

Pejorem sequitur semper conclusio partem,

qu'en effet, les pires conclusions sont et doivent être plus nombreuses. La conclusion affirmative absolue est unique.

Mais il y a, sur les dix-neuf modes du syllogisme, une remarque plus importante à faire; c'est que ces dix-neuf modes ne sont en effet que des modes, c'est-à-dire des formes extérieures, qui, quant au sens, se réduisent à un moindre nombre. Ainsi, par exemple, tous les modes à conclusion négative générale se réduisent et se ramènent à un seul mode, le mode e a e. Tous les modes à conclusion affirmative particulière, excepté un, a a i (de la troisième figure, deuxième forme), se réduisent à un seul, le mode a i i.

Tous les modes à conclusion négative particulière, excepté deux, se réduisent au mode e i o. De sorte qu'au fond, sauf les trois exceptions dont nous verrons le sens, et qui rentrent sous la loi d'un autre point de vue, il n'y a que quatre syllogismes, selon les quatre conclusions possibles : affirmative universelle, négative universelle, affirmative particulière, ou négative particulière.

Chaque mode se ramène, par une opération appelée en Logique *réduction des syllogismes*, à l'un des quatre modes a a a, e a e, a i i, e i o, qui sont appelés modes parfaits, nous verrons pourquoi.

Mais avant d'expliquer tout ceci, nous réclamons l'attention entière des élèves de philosophie qui liront ces pages. Nous les engageons fort à ne les point passer et à ne pas se laisser effrayer par les signes ou termes algébriques dont cette partie de la Logique est hérissée. Nous les prions de considérer que leurs condisciples qui étudient l'algèbre s'occupent fort sérieusement, pendant cinq ans de leur vie, et parfois plus, de combinaisons et d'opérations sur les lettres a, b, c, x et y; opérations qui ne sont ni plus ingénieuses ni plus parfaitement exactes, et, très-souvent, en rien plus applicables que les combinaisons logiques dont il s'agit. Pour-

quoi donc ne consacrerait-on pas huit jours, dans sa vie, à connaître l'ingénieux artifice du syllogisme? C'est que l'algèbre est à la mode, et que la Logique n'y est pas. Il n'y a pas aujourd'hui d'écolier qui ne sache se moquer d'un Barbara et d'un Baroco; mais il n'en est aucun qui n'incline la tête avec respect devant un x ou un y. On admire a + b, et l'on méprise a, e, i, o.

Mais les écoliers, et j'en sais d'assez savants pour cela, nous répondront peut-être que, par l'algèbre, l'esprit humain a découvert la loi de la gravitation universelle, tandis que le syllogisme ne découvre rien.

A quoi nous répondrons nous-même que l'algèbre et le syllogisme sont la même chose, et que par conséquent le syllogisme a découvert tout ce qu'a découvert l'algèbre. C'est ce que nous pourrions prouver en appliquant précisément le syllogisme en forme au problème de la gravitation universelle, et en montrant que la belle découverte de Newton se déduit des découvertes de Képler, par voie d'identité. Mais sans donner ici ces formules syllogistiques, nous recommandons ce travail à tous ceux qui voudront s'exercer au raisonnement. Qu'ils prennent les trois lois de Képler et qu'ils en déduisent, par syllogismes mis en forme, la loi de

l'attraction. Cela est évidemment possible, puisque cette réduction a été opérée par voie d'équations algébriques, c'est-à-dire par voie d'identité, en d'autres termes, par voie syllogistique. Nous aurons l'occasion ci-dessous de citer cette belle page d'algèbre. Bien entendu que, dans le fait, Newton n'a procédé ni par algèbre ni par syllogisme. Il n'a pas déduit, il a réellement découvert. Mais il eût pu déduire; et il a pu et dû vérifier son illumination soudaine par déduction.

## III.

Les dix-neuf modes du syllogisme, leurs rapports, leur division en figure, et la manière de réduire chacun d'eux, ont été formulés et mnémonisés en quatre vers latins très-ingénieusement composés. On a pris les voyelles exprimant les dix-neuf modes utiles, on y a ajouté des consonnes pour en former des mots; on a calculé ces consonnes de telle manière qu'elles indiquassent celui des quatre modes parfaits auquel chaque mode dérivé se rapporte, et de plus, l'opération ou les opérations à effectuer pour réduire chaque mode.

Enfin on a mis le tout en vers latins pour faciliter la mémoire.

Ces vers, composés par les logiciens scolastiques, ont été modifiés par Port-Royal, puis par d'autres Logiques modernes. Nous y introduisons nous-même une modification dont nous rendrons compte, et qui consiste surtout à changer l'ordre des figures.

Voici ces vers, après toutes ces modifications.

I. Cesare, Camestres, Festino, Baroco. II. — Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

III[1] — Barbara, Celarent, Darii, Ferio. III[2] — Bamalipton Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

Dans ces vers, où sont distinguées les trois figures et les deux formes de la troisième, il faut remarquer que tous les mots commencent par l'une des quatre lettres B, C, D, F, qui sont les initiales des quatre modes parfaits, *Barbara, Celarent, Darii, Ferio*. Chaque mode se réduit à celui des quatre modes parfaits dont il porte l'initiale. Mais comment?

La réduction des modes est fondée sur ce principe algébrique évident, qu'on ne change pas une équation en changeant de place ses deux membres. Si A = B, il s'ensuit que B = A. C'est le principe

de la conversion des propositions, que nous avons expliqué ci-dessus.

Étant donnée une proposition quelconque, on peut toujours par les règles que nous avons déjà données, et dont on se rappelle la formule, *convertir* cette proposition, sans en ôter la vérité, sans changer sa valeur, sans augmenter l'étendue de son affirmation.

Les règles de la conversion, nous l'avons vu, sont renfermées dans ces deux vers :

Feci Simpliciter convertitur : Eva Per accid.
Alto per Contrap. sic fit conversio tota.

Ces vers signifient que la négative universelle et l'affirmative particulière se convertissent simplement; que la négative universelle se convertit aussi par accident, ainsi que l'affirmative universelle ; que l'affirmative universelle se convertit aussi par contra-position, ainsi que la négative particulière.

Remarquez les lettres S, P, C, initiales des trois manières de convertir les propositions. Ces lettres, placées dans les mots qui nomment les modes, signifient que la proposition désignée par la voyelle qui précède doit être convertie, soit simplement (S), soit par accident (P), soit par contra-position (C). Ainsi le mode *Camestres* se réduit au

mode parfait *Celarent,* de même initiale, en convertissant simplement la mineure et la conclusion.

Quant à la lettre m, elle indique que dans le mode où elle se trouve, la majeure et la mineure doivent être transposées, la majeure devenant la mineure et réciproquement.

Ces opérations sont indiquées par ces deux vers :

S vult simpliciter verti ; P vero per accid.
M vult transponi ; C per impossibile duci.

La quatrième opération (désignée par C), qui ne se rencontre que deux fois, savoir dans les modes *Baroco* et *Bocardo,* signifie que le mode, quoique concluant, est *irréformable,* comme disaient les anciens logiciens, c'est-à-dire qu'il ne peut être transformé directement dans l'un des modes parfaits ; mais qu'il peut y être ramené indirectement, de manière à donner, dans ce mode, une conclusion par l'absurde.

## IV.

Nous comprendrons mieux tout ceci, et le sens de ces exceptions, en discutant les raisons qui ont porté les logiciens de Port-Royal à modifier les

noms de quelques modes, et à admettre quatre figures au lieu de trois qu'admettaient les anciens. Nous y ajouterons les raisons qui nous portent nous-même à modifier encore deux de ces noms, et à admettre, comme les anciens, trois figures, en distinguant toutes fois les deux groupes, qui composent l'une d'elles, d'une manière plus tranchée que ne le font les anciens logiciens.

Les anciens vers étaient ceux-ci :

1re *Figure.*

Barbara Celarent Darii, Ferio —— Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo Frisesomorum.

2e *Figure.*

Cesare, Camestres, Festino, Baroco

3e *Figure.*

Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo Ferison.

Ces cinq vers ne diffèrent de ceux que nous avons présentés que par l'ordre des figures, ce qui importe peu, et par le changement de cinq mots.

Ces cinq mots sont *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.* Ils ont été modifiés par Port-Royal, et ne peuvent en effet être maintenus : ils forcent les choses, par la volonté arrêtée de maintenir simplement les trois figures posées par Aristote.

Éclaircissons d'abord ce point. Aristote n'admet que trois figures. Galien en pose quatre. La plupart des auteurs, jusqu'à Port-Royal, n'en admettent que trois. La Logique de Port-Royal, suivie en cela par Euler, en distingue quatre, mais sans attacher d'importance à ce changement. Bossuet n'en compte que trois. L'existence de ce petit débat est assez étrange, si l'on considère que c'est ici comme une question d'algèbre, où il ne s'agit en quelque sorte que de constater des faits de calcul. Du reste, la question n'est pas sans quelque intérêt spéculatif.

Ceux qui disent qu'il y a quatre figures ont pour eux le fait extérieur que nous venons d'étudier, savoir que sur les dix modes concluants, chacune des quatre positions possibles du moyen terme dans les prémisses en exclut, pour sa part, un certain nombre, et que, par conséquent, il n'y a pas deux de ces positions qui reviennent au même absolument.

Ceux qui disent qu'il n'y a que trois figures prétendent que ce qui importe, dans la position du moyen terme, est de savoir s'il est pris, dans les prémisses, deux fois comme sujet, ou deux fois comme attribut; mais qu'il n'importe pas de distinguer celle des deux prémisses dans laquelle le

moyen terme est ou sujet ou attribut; qu'en effet, cette distinction n'amène pas des modes essentiellement distincts des premiers. Ces nouveaux modes ne sont que des modes indirects de la première figure, dont on a changé la majeure en mineure, ou dont on a converti la conclusion, ce qui a changé la majeure en mineure.

Mais, d'une part, il est impossible de dire, comme les anciens, que ces deux groupes sont simplement la même figure. Pour arriver à cette assertion, on a été obligé d'introduire deux modes, dont l'un est inutile, l'autre impossible. Tels sont les deux modes a e o, i e o, *Fapesmo et Frisesomorum* [1].

I, e, o est évidemment un mode impossible. Nous l'avons rejeté comme tel dans la critique générale des modes, parce que la majeure étant affirmative particulière, le grand extrême, qu'il soit sujet ou attribut de la majeure, y est pris particu-

[1] Quatuor primæ voces (Goudin, p. 63) designant quatuor modos *directos* primæ figuræ, qui sunt omnium perfectissimi ; quinque sequentes voces designant quinque modos *indirectos* primæ figuræ, qui oriuntur ex quatuor primis, invertendo solum conclusionem.

Excipitur *Fapesmo*, qui non oritur ex aliis, sed ex combinatione universalis affirmativæ et universalis negativæ, quæ combinatio directe quidem nihil concludit, indirecte tamen, convertendo conclusionem universalem in particularem, potest concludere.

lièrement, soit comme sujet d'une proposition particulière, soit comme attribut d'une proposition affirmative. Donc il ne peut être pris universellement dans la conclusion, qui, étant négative, a toujours un attribut universel. A, e, o est un mode inutile, quoique possible, car le petit extrême se trouve ici ou attribut ou sujet de e, universelle négative ; il est donc pris universellement dans les deux cas. Alors pourquoi ne le prendre que particulièrement dans la conclusion o, puisqu'on peut le prendre universellement? De plus, d'où vient ce même mode a e o? Les autres viennent des quatre modes parfaits en convertissant seulement la conclusion, dit Goudin, excepté a e o, lequel est formé d'un mode déjà rejeté, comme non concluant, que l'on reprend ici, on ne sait pourquoi.

C'est donc forcer les choses que de ne vouloir admettre que trois figures simplement. Il faut dire qu'il y en a trois, dont l'une a deux formes et se compose de deux groupes distincts. C'est ce qu'on appelle en effet les modes *directs* et les modes *indirects* de cette figure. Cette distinction est excellente. Mais pourquoi changer la forme de ces mots indirects qui est réellement ?

a a i
a e e

i a i
e a o
e i o

et en faire :

a a i
e a e
a i i
a e o
i e o

Ce qui ne les ramène pas même à la forme voulue?

C'est pour cela que Port-Royal propose ces cinq mots :

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisom.

Mais outre que ces cinq mots, ainsi faits, mettent une lacune dans les quatre vers mnémoniques, ils n'expliquent point l'opération à exécuter pour les réduire. C'est pourquoi un logicien moderne propose ces mots :

Bamalipton
Camentes, Dimatis, Fresamno, Fresisomorum.

Pour nous, nous avons proposé, comme on l'a vu, les mots :

Bamalipton
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

La dernière forme, selon nous, indique d'une manière plus nette l'opération à faire pour réduire le mode donné au mode parfait.

## V.

Mais il faut faire comprendre plus clairement, par des exemples, l'opération appelée *réduction des syllogismes,* ce qui précisera encore cette théorie des modes.

Nous disons que, sauf trois exceptions qui seront expliquées, et où la réduction n'est qu'indirecte, chaque mode se réduit directement à l'un des quatre modes parfaits de même conclusion qui sont :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio.

En général, les réductions s'opèrent de la manière la plus simple, en effectuant les opérations indiquées par les trois lettres S. P. M.

Soit, par exemple, à réduire le mode *Camentes.*

L'initiale de ce mode montre d'abord qu'il se réduit à *Celarent.* Il n'y a qu'une opération à faire, c'est celle qu'indique la lettre *s* placée après l'*e* qui désigne la conclusion. *S* indique qu'il faut la convertir simplement. Mais si on convertit la conclusion, c'est mettre l'attribut à la place du sujet et réciproquement, en d'autres termes, c'est faire du

grand extrême le petit extrême et réciproquement : dès lors, par cela même, c'est changer la majeure en mineure et réciproquement, puisque la majeure est celle des prémisses qui contient le grand extrême et la mineure celle qui contient le petit.

Dès lors, *Camentes* devient *Celarent*. L'*m*, d'ailleurs, indique qu'il faut transposer les prémisses. Cela fait double emploi, si l'on veut, puisque par cela même que l'on convertit la conclusion, on retourne les prémisses. L'*m* n'indique plus ici que le simple changement local des deux propositions, qui avant ce changement ont déjà changé de rôle ; l'*m* dans *Camestres* des anciens vers, il faut le conserver ici.

*Exemple.*

*Ca* Tout mal de cette vie est un mal passager
*len* Aucun mal passager n'est à craindre
*tes.* Donc nul mal à craindre n'est un mal de cette vie.

Retournez cette conclusion, ce qui ne peut changer en rien sa vérité, ni l'étendue de son affirmation, et il vient cette proposition, qui est nécessairement vraie si l'autre l'était :

Nul mal de cette vie n'est à craindre.

Mais dès lors ce qui était le grand extrême, *mal*

*de cette vie,* devenant petit extrême, par cela même, la majeure de l'ancien syllogisme devient la mineure du second, lors même qu'on ne changerait pas l'ordre où on l'énonce. Réciproquement pour la mineure. Donc le syllogisme est devenu de la forme *Celarent,* et pour l'énoncer dans la forme ordinaire, la majeure en avant, il vient :

*Ce* Aucun mal passager n'est à craindre
*la* Tout mal de cette vie est un mal passager
*rent.* Donc nul mal de cette vie n'est à craindre.

Remarquez combien la conclusion du mode parfait *Celarent* est claire et directe, pendant que celle du mode indirect *Camentes* est inattendue et peu naturelle, quoique vraie. Mais l'esprit, comme naturellement, cherche à la retourner pour avoir l'autre.

Soit à réduire le mode *Fresapno.*

L'initiale indique qu'il se réduit à *Ferio. S* montre qu'il faut convertir simplement la majeure; *p*, qu'il faut convertir partiellement la mineure; *a* dès lors devient *i*, ce qui donne le type *e i o, Ferio.*

*Exemple.*

*Fres* Nulle pierre n'est animal
*ap* Tout animal est sensible
*no.* Donc quelque être sensible n'est pas pierre.

*Fe* Nul animal n'est pierre
*ri* Quelque être sensible est animal
*o.* Donc quelque être sensible n'est pas pierre.

Soit encore à réduire le mode *Camestres*.

Il se ramène à *Celarent*, en convertissant simplement la mineure et la conclusion : on sait du reste que quand la conclusion est convertie, les prémisses changent de rôle, c'est ce qu'indique du reste la lettre *m* dans *Camestres*.

*Exemple.*

*Ca* Toute science est une connaissance certaine
*mes* Nulle connaissance des choses contingentes n'est certaine
*tres.* Donc nulle connaissance des choses contingentes n'est science.

En convertissant la mineure et la conclusion, et mettant en tête la nouvelle majeure, il vient :

*Ce* Nulle connaissance certaine ne regarde les choses contingentes
*la* Toute science est une connaissance certaine
*rent.* Donc nulle science ne regarde les choses contingentes.

Soit à réduire le mode *Fresisonorum*.

*Fres* Nul malheureux n'est content
*is* Il y a des personnes contentes qui sont pauvres.
*onorum.* Donc il y a des pauvres qui ne sont pas malheureux.

Il se réduit à *Ferio*.

*Fe* Nul homme content n'est malheureux
*ri* Il y a des pauvres qui sont contents
*o.* Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.

Dans cette réduction, la conclusion ne change pas de forme; la majeure reste majeure, et la mineure reste mineure.

Ces exemples suffisent pour comprendre la réduction des modes; mais il y a les trois modes exceptionnels dont il faut dire un mot : ce sont les modes *a a i*, *a o o*, et *o a o*, ou *Bamalipton*, *Baroco* et *Bocardo*.

Soit à réduire le mode *Bamalipton* .

*Ba* Tout corps est divisible
*ma* Tout ce qui est divisible est imparfait
*lipton.* Donc quelque être imparfait est corps.

Il faut convertir la conclusion, c'est ce que propose le mot *Bamalipton* par la lettre *p* qui suit la conclusion. Mais puisque cette conversion entraîne la transposition des prémisses, ce qu'indique d'ailleurs la lettre *m*, il s'ensuit que le syllogisme qui était un *Præ Sub*, devient en effet un *Sub Præ* que voici :

Tout ce qui est divisible est imparfait.

Tout corps est divisible.

Donc quelque corps est imparfait.

où l'on reconnaît un *Barbara* mutilé qui ne s'af-

firme qu'en partie, puisque les prémisses : *Tout ce qui est divisible est imparfait ; Tout corps est divisible,* entraînent évidemment la conclusion : *Tout corps est imparfait.*

C'est pour cela que les logiciens ramènent ce mode à *Barbara,* puisqu'il serait en effet un *Barbara* si l'on affirmait tout ce que contiennent les prémisses. Mais il est clair que la simple conversion de la conclusion ne le ramène qu'à un *Barbara* énoncé partiellement.

Ce mode donc, même converti, diffère du *Barbara* comme une conclusion particulière diffère de la conclusion universelle qui renferme l'infinité possible des conclusions particulières.

Quant aux deux modes nommés *irréformables,* *Baroco* (*Præ Præ*) et *Bocardo* (*Sub Sub*), on les ramène à *Barbara* par la réduction de l'absurde.

Il est évident d'abord que *a o o,* est irréductible à *Ferio;* car *a* converti ne donne que *i*, et *o* converti ne donne que *o*. La réduction est donc impossible.

Mais on a remarqué que la forme *a o o*, si l'on veut la prouver par un autre syllogisme, qui démontre celui-ci (*a o o*) en réduisant le contradictoire à l'absurde, ne se démontre ainsi que par un *Barbara.*

En effet, pour prouver une conclusion par l'absurde, ce qui se fait quand l'adversaire, admettant les prémisses, nie la conclusion, il faut prendre la contradictoire de la conclusion, la combiner avec l'une des prémisses accordées, et il en sort comme conclusion la contradictoire de l'autre prémisse accordée, ce qui force l'adversaire, s'il persiste à nier la conclusion, à avouer que les contradictoires sont vraies en même temps, ce qui est absurde.

Soit le syllogisme :

*Ba* a Tout heureux est sage
*ro* o Quelque prince n'est pas sage
*co* o Donc quelque prince n'est pas heureux.

Si l'adversaire admet que *tout heureux est sage,* et que *quelque prince n'est pas sage,* et nie pourtant la conclusion que *quelque prince n'est pas heureux,* en soutenant, par conséquent, que *tout prince est heureux,* je prends cette proposition contradictoire de ma conclusion, et je construis ainsi l'argument par l'absurde :

*Bar* a Tout heureux est sage
*ba* a Tout prince est heureux
*ra* a Donc tout prince est sage.

Le contradicteur est donc obligé ou de retirer sa négation ou d'admettre en même temps ces deux propositions contradictoires :

Tout prince est sage

Et Quelque prince n'est pas sage.

C'est ainsi que les deux modes Baroco et Bocardo, étant irréductibles, peuvent néanmoins, comme les autres, être remplacés, si l'on passe à la démonstration par l'absurde, par le mode Barbara. C'est de ce point de vue seulement que les logiciens leur ont donné le *B* initial.

Du reste, tous les autres modes peuvent également se démontrer par l'absurde et être remplacés par un nouveau syllogisme dans l'un des modes parfaits.

La règle pour démontrer par l'absurde tous les modes a été formulée en ces trois vers :

Majorem servat, sed mutat prima minorem.
Altera majorem mutat, servatque minorem.
Terna minorem adimit, facit e majore minorem [1].

[1] Ces vers sont les anciens vers, modifiés selon l'ordre que nous avons adopté pour les figures. La première figure des anciens est pour nous la troisième ; la seconde et la troisième deviennent première et seconde. De plus, les anciens vers qui admettent la forme *Celantes,* rejetée depuis Port-Royal, font pour cette forme une exception qu'il n'y a pas lieu de faire pour *Camentes,* les anciens vers étaient :

Prima minorem adimit, facit e majore minorem.
Celantes, minor est contrad. min. sede majoris.
Majorem servat, variatque secunda minorem.
Tertia majorem variat, servatque minorem.

C'est-à-dire que, dans la première figure, on conserve l'ancienne majeure, et l'on prend pour mineure la contradictoire de la conclusion. On fait l'inverse pour la seconde figure. Dans la troisième, on change la majeure en mineure; l'ancienne mineure supprimée fait place à la contradictoire de la conclusion, qui devient la majeure du nouveau syllogisme.

## VI.

Il résulte de tout ceci que les dix-neuf modes du syllogisme se réduisent tous à l'un des quatre modes parfaits, c'est-à-dire à la troisième figure, excepté les deux qui sont irréformables, irréductibles, et qui sont *Baroco* et *Bocardo*. *Bamalipton* se ramène à *Barbara*, dont il est comme une dérivation particulière, une participation et une fraction, puisque, sur les mêmes prémisses d'où sort légitimement la conclusion : *Tout corps est imparfait*, il conclut seulement : *Quelque corps est imparfait*. Néanmoins, soit dans un sens, soit dans l'autre, on ne peut pas dire que ce mode soit proprement irréductible.

Si on ne peut pas dire que *Bamalipton*, en con-

vertissant ses conclusions, devient *Barbara*, puisqu'en effet la conclusion devient particulière, du moins est-il vrai que *Barbara*, par une conversion double, produit en effet *Bamalipton*.

Soit par exemple ce *Barbara* :

a Tout ce qui est divisible est imparfait
a Tout corps est divisible
a Donc tout corps est imparfait.

Convertissez la conclusion ; il vient :

Quelque imparfait est corps

Convertissez encore, et vous avez :

Quelque corps est imparfait.

Le *Barbara* n'est pas devenu *Bamalipton*, mais a produit un *Bamalipton*. L'affirmative universelle a produit une affirmative particulière, en distinguant et en plaçant à part un point de son universalité.

Il n'y a donc que deux modes, l'un de la première figure, l'autre de la seconde, qui soient irréductibles à l'un des modes de la troisième. C'est ce qui nous fait préférer la division en trois figures à celle en quatre figures, parce qu'il n'y a que trois groupes de termes, entre lesquels il y ait des éléments proprement irréductibles.

Seulement, la troisième figure renferme deux

groupes distincts de termes dont aucun, néanmoins, n'est proprement irréductible à l'un des modes parfaits qui sont tous dans cette troisième figure, quoique l'un ne se réduise qu'imparfaitement, comme pour montrer la distinction du second groupe.

C'est pourquoi nous avons posé ainsi la formule des figures.

Præ præ : tum sub sub : tum sub præ. non sine præ sub.

La première figure (*Præ Præ*) est celle qui conclut sur deux prémisses dont le moyen terme est *deux fois attribut ;* donc, dans ce cas, les deux termes de la conclusion sont deux *sujets ;* elle conclut à l'identité de deux *sujets* ou *substantifs*, ou termes pris comme substantifs dans les prémisses. Elle a quatre modes.

La seconde figure (*Sub Sub*) est celle qui conclut sur deux prémisses où le moyen terme est deux fois sujet. Donc les deux termes comparés, les deux termes de la conclusion sont des attributs. Elle conclut à l'identité de deux attributs ou qualités, ou termes pris comme qualificatifs. Elle a six modes.

La troisième figure est celle qui conclut sur deux prémisses dans lesquelles le moyen terme est une fois sujet et une fois attribut. Par conséquent, des deux termes de la conclusion, l'un sera un sujet et

l'autre un attribut. Donc la comparaison porte sur un sujet et un attribut ; cette figure conclut à l'identité d'un sujet et d'un attribut. Mais ceci est possible de deux manières : la conclusion peut aller du sujet à l'attribut ou revenir de l'attribut au sujet. Si la forme est *Sub Præ*, le grand extrême est attribut dans les prémisses, et le petit extrême sujet. La conclusion va du sujet à l'attribut. Si la forme est *Præ Sub*, le grand extrême est sujet dans les prémisses et le petit extrême est attribut. Donc la conclusion, qui va toujours du petit extrême au grand extrême, va, ici, de l'attribut au sujet, ou du moins de ce qui, dans les prémisses, était posé comme attribut, à ce qui, dans les prémisses, était posé comme sujet.

En représentant par A ce qui es posé comme *sujet* dans les prémisses, et par B ce qui est posé comme *attribut*, la conclusion des modes de la première figure est de la forme A=A. La conclusion des modes de la seconde figure est de la forme B=B. La conclusion des modes de la troisième figure est de la forme A=B, qui entraîne la forme inverse B=A.

D'où il suivrait que la troisième figure exprimerait ou symboliserait l'identité de la substance ; la seconde, l'identité de la qualité, et la troisième, l'i-

dentité de la substance et de la qualité, ou le rapport double de la substance à la qualité et de la qualité à la substance, en d'autres termes, le rapport direct et indirect de la substance à la qualité.

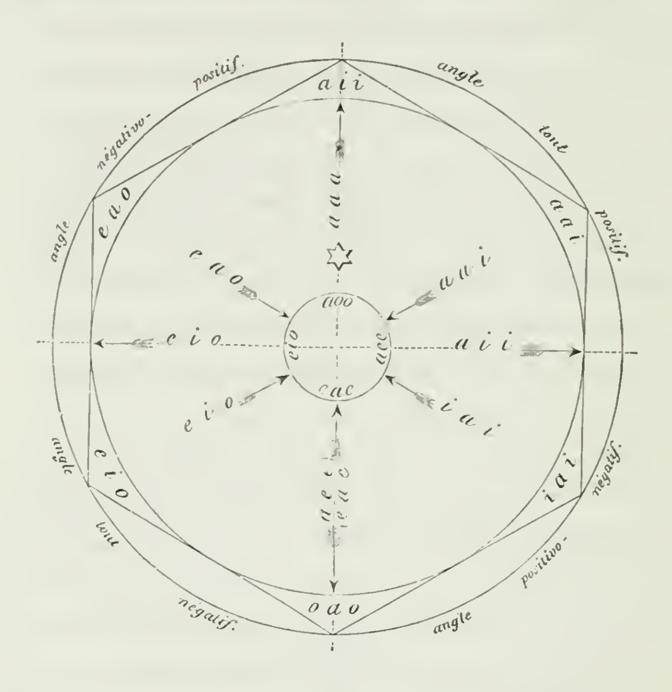
De là le fondement naturel et métaphysique des deux groupes de modes, directs et indirects, que cette figure renferme. Les quatre modes directs (*Sub Præ*) sont, comme de juste, ceux qui concluent du terme qui est sujet dans les prémisses au terme qui est attribut dans les prémisses. Les modes indirects sont ceux qui concluent universellement, d'un attribut à un sujet. Les premiers, entre tous les modes du syllogisme, étant les seuls qui posent une conclusion de sujet à attribut, entre termes qui viennent d'être présentés comme tels dans les prémisses, sont pour cela les seuls qui satisfont immédiatement l'esprit, et qui, de fait, ont été appelés les quatre modes parfaits.

## VII.

On peut représenter à l'œil, par la figure suivante, la nature et les rapports des modes syllogistiques.

Cette figure localise dans le cercle les dix-neuf

modes avec une symétrie remarquable, et en rend tous les rapports très-faciles à comprendre et à retenir. On pourrait appeler cette figure la *rose syllogistique*, par imitation de ce qu'on nomme en géographie la *rose des vents*.




On nous permettra d'étayer la construction de cette figure de quelques considérations symboliques que nous présenterions sans doute, si nous étions hégélien, comme quelque intuition de l'absolu. Mais nous nous bornons à recommander ces rap-

prochements comme moyen d'aider la mémoire en fixant la pensée.

Soit un cercle et deux axes rectangulaires, vertical et horizontal;

Pour abréger, j'appelle *modes de la substance* les modes de la forme A=A (première figure), qui conclut entre termes présentés comme sujets ou substantifs.

J'appelle *modes de la qualité* ceux de la forme B=B (seconde figure), qui conclut entre termes présentés comme qualificatifs.

J'appelle *modes de la relation* ceux de la forme A=B ou B=A, qui concluent entre substantif et qualificatif, ou réciproquement.

Je suppose maintenant que le centre représente la substance; que la circonférence représente la qualité, et les rayons la relation de la substance et de la qualité. Je place au centre les modes de la substance. Je place sur la circonférence ceux de la qualité, et sur les rayons, ceux de la relation.

Les modes de la substance étant quatre, je remarque qu'ils sont tous négatifs, comme on dit que le fluide négatif occupe le centre des globes : je les place chacun sur l'un des quatre axes.

Les modes de la qualité étant six, je remarque qu'ils sont tous particuliers comme il convient à

leur situation circonférentielle : je les place tout naturellement sur les six sommets de l'hexagone inscrit dont l'un occupe le sommet de l'axe vertical.

Quant aux modes de la relation, il est tout simple que les quatre modes parfaits, qui expriment la relation directe de la substance à la qualité, soient placés sur les quatre axes rectangulaires ainsi qu'il suit : *l'affirmatif universel,* sur ce que la géométrie nomme l'axe vertical positif; *le négatif universel,* sur l'axe vertical négatif; *l'affirmatif particulier,* sur l'axe horizontal positif; *le négatif particulier,* sur l'axe horizontal négatif.

Et je me féliciterai de cette rencontre avec la notation usitée en géométrie pour les axes. J'aurai soin d'indiquer par une flèche allant du centre à la circonférence le sens de ces quatre modes directs.

Si, au milieu de cette symétrie, je regrette l'absence d'homogénéité qui se rencontre dans ces deux modes particuliers croisant, par l'axe horizontal, les deux modes universels de l'axe vertical, j'ai recours à une image tirée de la vie de la nature. Je prends ce cercle comme une coupe tracée dans le corps d'une planète, passant par l'axe de rotation. Je vois les deux universelles, affirmative et négative, occuper les deux pôles, et me représenter les

deux pôles magnétiques du globe, pôles positif et négatif. Mais dès lors, si notre axe vertical est celui d'un aimant, il doit tourner sur lui-même et faire tourner sur l'équateur les deux particulières, affirmative et négative, qui, occupant ainsi l'infinité des positions correspondantes aux points de la circonférence, se succédant d'ailleurs comme le jour et la nuit sur le globe, équivaudront, par le nombre de leurs positions, à la *quantité* des universelles.

Il ne nous reste plus à placer que les cinq modes de la relation indirecte.

Mais d'abord j'en vois quatre : *e a o, e i o, i a i, a a i,* qui, sauf ce qu'y ajoute la figure, ont même forme générale que quatre des modes de la qualité placés sur quatre des sommets de l'hexagone. Je place naturellement ces quatre modes de la relation indirecte sur les quatre rayons correspondants à ces quatre sommets. J'indique par une flèche allant de la circonférence au centre que c'est ici la relation de la qualité à la substance, et ces quatre modes de la relation indirecte me semblent, en effet, rapporter au centre les quatre modes de même nom placés à la circonférence.

Reste le mode de la relation indirecte *a e e*. Je ne puis évidemment le placer que sur l'un des deux

autres rayons de l'hexagone. Lequel des deux? Irai-je placer *a e e* sur *a a a*, mode unique par excellence, auquel nul autre ne se ramène, et qui seul, sur les dix-neuf, affirme universellement? N'est-il pas naturel, au contraire, de placer *a e e* sur *e a e*, puisque ces deux modes presque identiques se ramènent l'un à l'autre par la simple inversion de la conclusion? Seulement, nous marquerons par une flèche que le dernier va de la circonférence au centre; et nous verrons avec plaisir cette négative universelle dirigée, sur le même rayon, en sens inverse de l'autre négative universelle, comme pour la compenser par ce principe que deux négations valent une affirmation. Pendant ce temps, l'unité reste sur le rayon supérieur qui porte le mode unique à conclusion affirmative universelle. Sur ce seul rayon, parmi les six de l'hexagone, il n'y a point de mode de la relation indirecte, il n'y a point, en quelque sorte, de retour de la circonférence au centre : ce sommet, qui est d'ailleurs le sommet du système entier, reste ouvert.

D'ailleurs, la symétriere vient encore ici sous un autre point de vue. Ce rayon, qui porte le mode unique, est à la fois l'un des six qui vont de la circonférence au centre à partir des sommets de l'hexagone, et l'un des quatre, à angle droit, qui

vont du centre à la circonférence, et sur lesquels sont placés les quatre modes parfaits de la relation directe.

Or les quatre rayons qui portent les modes de la relation directe n'en portent pas d'autre, excepté celui des quatre qui se dirige verticalement de haut en bas. Ce rayon, qui porte le seul mode direct à conclusion négative universelle allant du centre à la circonférence, est, disons-nous, comme contre-balancé par le seul mode indirect à conclusion négative universelle, mais dirigé en sens contraire et revenant de la circonférence au centre, comme si le mouvement de négation universelle du centre vers la circonférence devait être ramené sur lui-même et repris, tandis qu'au sommet opposé, le mouvement d'affirmation universelle devait s'épanouir librement.

Mais, dans tout ceci, que devient le rapport des trois modes singuliers, du mode unique auquel nul autre ne se ramène, et des deux modes irréductibles qui ne se ramènent à rien ?

Ces trois modes, qui séparent les trois figures, se trouvent, comme il convient, placés tous les trois dans l'axe de rotation ; une étoile les désigne sur la figure.

Enfin, tout étant ainsi disposé, il est très-remar-

quable que dans l'angle que les géomètres nomment tout positif (x,y) il n'y a sur les rayons que des modes positifs, *a a a, a a i, a i i.*

Dans l'angle tout négatif (—x—y), il n'y a que des modes négatifs, *a e e, e i o, e i o.* Dans l'angle positivo-négatif, deux modes positifs, *a a i, i a i,* et un négatif *e a e.* Dans l'angle négativo-positif, deux négatifs, *e i o, e a o,* et un positif, *a a a.*

Remarquons aussi que nous avons rapporté nos trois figures syllogistiques aux catégories d'Aristote, *substance, qualité, relation.*

Notons enfin, en terminant, que Kepler a traité *de Adumbratione Trinitatis in circulo* [1] et a vu le centre, la circonférence et le rayon, dans leur distinction et leur unité, comme symboles des mystères de Dieu.

[1] Du Vestige de la Trinité dans le cercle.

# CHAPITRE IV.

## IDÉE DU SYLLOGISME, COMPARÉ A LA DIALECTIQUE.

### I.

Arrêtons-nous ici pour essayer d'approfondir ce qui précède, pour contempler le sens de toute cette théorie du syllogisme.

Il est impossible qu'il n'y ait pas un sens profond dans cette forme nécessaire de nos pensées et de nos discours.

Selon nous, le syllogisme répond en effet à une vérité absolue, à une loi éternelle en Dieu. Nous croyons savoir quel est le fondement absolu du syllogisme. Mais il n'est pas facile de l'exprimer de manière à ce que le lecteur voie, dans cette assertion, autre chose que de vaines paroles, et en comprenne par lui-même la vérité. Essayons cependant.

Quel est le principe, ou, si l'on veut, l'essence du syllogisme? Nous l'avons vu, c'est l'union de deux termes dans un troisième, et cette courte formule, *Tres unum sint,* comme nous l'avons montré, renferme toutes les règles du syllogisme. De ce point de vue, le principe ou l'essence du syllogisme est précisément le même que le principe du jugement, de la proposition, du moins de la proposition simple, qui n'est autre chose aussi que l'union de deux termes, *sujet* et *attribut*, par un troisième, *le verbe.* Le syllogisme, comme on l'a fort bien dit, n'est qu'un jugement continué, un jugement médiat, au moyen de deux autres jugements mis en un. C'est pour cela que son essence ou sa loi est la même que celle du jugement. Le syllogisme et le jugement sont la vue médiate ou immédiate, discursive ou intuitive, de l'identité de deux termes dans un troisième.

Mais qu'est-ce à dire? Qu'est-ce que l'identité de deux termes? Est-ce l'identité réelle et absolue de deux termes qui ne sont deux qu'en apparence? Est-ce l'identité réelle, mais partielle et relative, de deux termes qui sont un sous quelques rapports, mais qui sont véritablement deux?

Dans le premier cas, le syllogisme serait le travail des esprits dans l'enfance; il serait ce mouve-

ment de la pensée qui, s'élevant peu à peu des apparences à la réalité, sortant de l'illusion qui lui montrait partout la multiplicité, la différence, parvient, dans son progrès, à la vue de l'unité et de l'identité qui seule serait la vérité.

C'est cela, dira-t-on peut-être. Mais qu'on veuille ne point se hâter.

Voici d'abord ce qu'il y a de vrai dans ce point de vue. Il est certain que nous apercevons d'abord la différence avec excès, et que la pensée dans l'enfant est comme polythéiste. Il y a dans l'esprit, tel qu'il est aujourd'hui, un morcellement de la vérité analogue à celui des mondes dans l'espace, et des êtres divers dans chaque monde. Les êtres, nous le voyons, sont séparés par le temps et le lieu. La vérité, nous le voyons aussi, est dispersée dans nos esprits, et il faut du travail, du temps et du mouvement, pour en rapprocher les débris. Nous avons dans l'esprit des multitudes de pensées séparées ; et si les corps sont des multitudes, dit Leibniz, les esprits, dans leur primitive ignorance, sont, comme les corps, des multitudes, et peut-être sont des légions, comme s'est nommé l'esprit de ténèbres dans l'Évangile, et ce sont des légions sans discipline, sans unité. Quel est l'homme, quel est le siècle, qui ait réduit toutes ses pensées à l'unité,

je ne dis pas à l'identité, je dis à l'ordre, à l'harmonie, à la hiérarchie, à l'unité de commandement, ou à la pénétration mutuelle de tous les rayons dans un centre? Aujourd'hui, par exemple, nos sciences, et toutes les directions distinctes de la pensée, ne sont-elles pas comme des régions diverses, séparées par de grandes distances et par de grands obstacles, entre lesquels l'homme communique à peine, à ce point que bientôt on pourra dire que l'unité intellectuelle de l'esprit, parmi les hommes, est moindre que l'unité physique du globe. Voilà les différences, les séparations, les distances, les diversités, le morcellement dont il nous faut sortir. Chaque esprit doit travailler à l'unité comme l'esprit humain tout entier doit tendre à l'unité et travailler à sa centralisation nécessaire, à la communication réciproque des parties dans le tout. C'est en ce sens que l'on a pu dire ce mot spirituel : enrichir son intelligence, c'est diminuer le nombre de ses idées. C'est en ce sens que saint Thomas d'Aquin disait que le progrès de l'esprit consiste à passer peu à peu du mouvement discursif de la pensée au repos de l'intuition simple.

Mais saint Thomas d'Aquin, au même lieu, dans sa recherche sur la contemplation, remarque que ce repos ne sera pas l'immobilité. Il n'y a plus dis-

cours, c'est-à-dire départ et retour entre points séparés, mais il y a encore mouvement, mouvement entre choses unies. Pour lui, la contemplation même est un mouvement.

Or, il y a là de fort grandes profondeurs.

Remarquons d'abord que tel n'est pas l'avis du quiétisme, du panthéisme, ni du faux mysticisme, qui vise à l'immobilité. Mais saint Thomas d'Aquin est ici soutenu par Bossuet, qui affirme que cet état suprême où va l'esprit qui vise à l'unité est un état qui, loin d'être l'inaction, nous met tout au contraire tout en action pour Dieu.

## II.

Que le lecteur, qui nous a compris jusqu'ici, veuille bien remarquer combien cette dernière assertion jette de jour sur la nature du syllogisme. Nous cherchons si les différences par lesquelles passe le syllogisme pour parvenir à l'identité ne sont jamais que des apparences et des illusions; si l'identité seule est la vérité pure ; et si dès lors le syllogisme n'est pas le travail des esprits dans l'en-

fance, qui sortent de l'illusion pour arriver à la réalité, à l'unité pure, absolue, sans distinctions intimes ni déterminations diverses coexistantes dans l'unité.

Voilà ce que nous cherchons. Nous disons d'abord qu'assurément il y a un tel travail, par lequel l'esprit doit passer pour arriver à la maturité, à la consommation. Mais il ne s'ensuit pas, disons-nous, que le mouvement syllogistique de la pensée ne soit pas autre chose, et n'ait pas un fondement plus profond, un fondement éternel en Dieu même.

En effet, si la différence des termes n'était jamais qu'apparente, illusoire, s'il n'y avait jamais de différence que dans la forme et par notre ignorance, si connaître la vérité consistait à retrouver l'unité absolue de l'être sous l'apparente diversité des phénomènes, alors le panthéisme serait la vérité, alors aussi, par conséquent, la contemplation de la vérité serait l'immobilité, comme le disent les panthéistes de l'Inde. Le quiétisme serait la vérité, et saint Thomas d'Aquin se tromperait en affirmant que la contemplation est un mouvement, et Bossuet aurait tort de dire qu'elle met l'esprit tout entier en action.

Nous voulons donc en venir à montrer que le

syllogisme, comme le jugement, comme toute pensée, ne cherche pas seulement l'identité réelle de termes en apparence différents, mais encore, ce qui est sa véritable essence, il cherche l'identité réelle au sein de différences réelles : je veux dire qu'il cherche à voir la consubstantialité dans la distinction, et la distinction dans la consubstantialité. De sorte que la pensée n'arrive jamais à l'identité absolue, sans distinction ni différence, et elle ne tombe jamais par conséquent dans l'immobilité. C'est ce que nous essaierons de montrer.

Mais ici on peut nous arrêter, et nous demander si cette essence du syllogisme, cette recherche de l'unité réelle au sein de différences réelles, n'est pas même chose que l'absurde formule de Hégel : *Identité de l'identique et du non-identique*. On en verra la différence par ce qui suit.

Et d'abord, selon nous, tout n'est pas consubstantiel et identique. Il y a Dieu et il y a le monde. Il y a le fini et l'infini. Or, on ne passe pas par voie d'identité, de déduction ou de transformation, de l'un à l'autre. Il faut pour ce passage le procédé de *transcendance* dont nous avons souvent parlé. Il y a des êtres différents, radicalement et absolument différents, des unités radicalement distinctes; tel est l'éternel fondement de l'un des deux procé-

dés de la raison. S'il n'y avait pas d'unités radicalement distinctes, il n'y aurait d'abord, par cela même, qu'un procédé de la raison, le syllogisme.

Mais, d'un autre côté, si, dans un même être, c'est-à-dire dans une même unité, il ne pouvait se rencontrer aucune diversité ni distinction réelle, alors évidemment cet unique procédé de la raison n'aurait pas lui-même de solide fondement, et ne serait qu'une opération transitoire de la pensée, un effort pour sortir de l'illusion, et arriver à l'immobilité. Mais loin de là, dans toute unité réelle, âme ou atome, se trouve une vraie pluralité. C'est ce que saint Thomas d'Aquin nommait l'unité et la multitude transcendantes, qui peuvent coexister dans un même sujet. Et Bossuet dit, dans le même sens : « L'unité et la pluralité ne sont pas aussi incompa-« tibles qu'on le pense. »

Pour ce qui est de tous les êtres, hors Dieu, cela est manifeste. Dieu seul est absolument simple. Les autres unités, — hors Dieu, je ne connais que deux sortes d'unités réelles, l'âme et l'atome, — ces unités vivantes, renferment visiblement en elles-mêmes des distinctions réelles. Ni l'âme n'est absolument simple, ni l'atome. L'atome, ayant une étendue, est infiniment divisible ; et l'âme est, tout au moins, composée de puissance et d'acte, et de

forces diverses; elle a des profondeurs distinctes, des facultés, des qualités multiples.

Mais, dira-t-on, Dieu est absolument simple: donc, il n'y a pas en lui *réalité des différences dans l'unité ;* donc en Dieu, considéré non-seulement comme intelligence, mais encore comme intelligible, il n'y a point de fondement, c'est-à-dire de modèle éternel, au mouvement syllogistique de la pensée, au jugement, au raisonnement par voie d'identité.

Qu'on ne se hâte point de conclure.

Voici d'abord ce qui est vrai dans ce point de vue.

Nous avons en théologie cette formule sur la simplicité de Dieu : « On ne peut admettre aucune « distinction réelle entre Dieu et ses attributs, ni « entre les attributs divins eux-mêmes, soit abso- « lus, soit relatifs. » C'est dire qu'en Dieu la justice n'est pas une chose et la bonté une autre; l'essence une chose et la substance une autre ; l'intelligence une chose, la volonté une autre. Non, en Dieu tout est absolument simple et identique : tous les attributs sont identiques entre eux et à l'essence. De là toutes ces propositions de saint Thomas : « Son être est son essence ; sa volonté est son es- « sence, etc.... » Mais si la philosophie catholique

pose cette formule, elle en pose immédiatement une autre que voici : « Il faut admettre une différence « rationnelle entre Dieu et ses attributs, entre ses « attributs comparés l'un à l'autre. »

D'après cet enseignement, il y aurait donc d'abord, dans la simplicité de Dieu, des distinctions et une pluralité, non pas réelles, mais rationnelles.

Mais, dira-t-on encore, tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui n'est pas réel n'est pas rationnel : donc, s'il n'y a pas en Dieu de différences réelles, il n'y en a pas non plus de véritablement rationnelles ; s'il n'y a entre les attributs de Dieu aucune distinction réelle, il n'y a qu'une idée en Dieu, et non plusieurs, comme le soutient Platon et avec lui toute la philosophie. Ou Dieu n'est pas simple, ou il ne voit lui-même en lui qu'une seule idée.

Distinguons. Oui, Dieu ne voit en lui qu'une seule idée. Cette idée c'est son Verbe. Mais il y a, dans l'unité du Verbe de Dieu, des idées éternellement distinctes pour toute intelligence finie. Il y a, pour nous, en Dieu, des différences dont nous ne verrons jamais l'identité, quoiqu'il y en ait d'autres d'un tout autre ordre, dont nous verrons un jour l'identité que nous ne voyons pas encore.

En effet, parmi nos idées géométriques, par

exemple, quelques-unes ne laissent pas saisir leur rapport, d'autres le laissent saisir. Comme on l'a fort bien dit, les *incommensurables* en géométrie sont des idées dont le rapport n'existe que dans l'infini. Jamais l'esprit humain n'apercevra le rapport à la même unité du diamètre et de la circonférence, ni celui du carré et de la diagonale.

On démontre directement qu'il n'y a pas d'unité finie, pas de *commune mesure,* comme parle l'arithmétique, pas de *moyen terme,* comme s'exprime la Logique, qui s'applique à la fois aux deux. Or ceci est une preuve directe et un cas particulier de l'affirmation générale que nous posons, savoir : qu'il y a des idées dont Dieu voit le rapport, mais qui n'ont de rapport que dans l'infini, c'est-à-dire dont l'intelligence infinie aperçoit seule l'identité ou le rapport à la même unité, qui est elle-même. C'est pourquoi l'on doit soutenir qu'il y a réellement pluralité d'idées, pluralité formelle, irréductible, pour notre raison. Les idées qui sont en Dieu et qui sont Dieu sont certainement identiques en elles-mêmes, c'est-à-dire en Dieu ; mais elles sont et seront toujours plusieurs relativement à toute intelligence autre que Dieu.

Et c'est même pour cela que les personnes humaines, dont chacune a en Dieu son idée, pourront

croître et s'unir sans fin, avec Dieu et entre elles, dans la vie à venir, sans perdre leur personnalité, chacune se rapprochant toujours de son idée qui est en Dieu et qui est Dieu; mais elles demeureront toujours distinctes tant qu'elles ne seront pas leur idée même, c'est-à-dire Dieu lui-même, ce qui est impossible éternellement. La distinction des êtres subsistera toujours. La distinction, dès lors, subsiste pour Dieu lui-même, qui voit toute distinction, non comme réelle en lui, mais comme possible pour la créature, dans l'identité actuelle de son idée unique.

Aussi les livres saints nous enseignent-ils que Dieu s'est donné deux noms : l'un simple et relatif à son essence telle qu'elle est : *Je suis celui qui suis :* Ceci est le nom éternel ; l'autre multiple, relatif au monde, au temps, aux êtres qui se succèdent : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob.* Ce qui veut dire que Dieu se connaît dans son essence simple : Je suis celui qui suis. Puis il se connaît dans le rapport des créatures à lui ; il voit comment Abraham, Isaac et Jacob, comment les différents êtres humains, et tous les autres, vivent de lui et en lui, ont en lui leur modèle, leur cause, et le fondement de leur différence.

Saint Thomas d'Aquin cherche à faire compren-

dre comment Dieu voit dans sa simplicité la différence des créatures.

Qui connaîtrait à fond, dans une sphère, tout le mystère du point central, verrait en ce point simple l'origine de tous les rayons et la distinction de chaque terme de cette infinité possible de rayons. C'est ainsi, disent quelques théologiens scolastiques, que Dieu connaît dans sa simplicité l'infinité possible des êtres, et voit dans sa propre essence l'origine, *la cause exemplaire, la cause finale*, *l'idée* de chacun des effets, de chacun des rayons de sa toute-puissance créatrice. (*De principio scientiæ Dei.* Quæst. XIV.)

Saint Thomas d'Aquin n'admet cette comparaison qu'en partie. « Dieu, dit-il (I[a], XIV, 6), par la « connaissance même qu'il a de lui, connaît les « êtres et leur distinction. Pour comprendre com« ment Dieu connaît la multiplicité dans l'unité, « on emploie des comparaisons ; on dit que si le « centre de la sphère se connaissait, il connaîtrait, « dans sa simplicité, tous les rayons; que si la lu« mière se connaissait, elle connaîtrait toutes les « couleurs.

« Mais ces comparaisons, qui ont bien quelque « vérité, sont néanmoins fort imparfaites. Car tan« dis qu'on ne saurait dire que les rayons soient

« dans le centre, nous savons que tout ce qu'il y a,
« en toute créature, de perfection, préexiste en
« Dieu et y est contenu d'une manière excellente.
« Tous les êtres, tout ce qui leur est commun, et
« tout ce qui les distingue, tout cela préexiste en
« Dieu.

« Dieu donc ayant en lui toute perfection, son
« essence, comparée à l'essence des êtres, n'est ni le
« général comparé au particulier, ni l'unité com-
« parée au nombre, ni le centre au rayon; mais
« c'est l'actualité parfaite comparée à l'actualité
« imparfaite.

« L'essence de Dieu renfermant donc ainsi en
« elle tout ce que toute autre essence comporte de
« perfection, Dieu, en se connaissant lui-même,
« connaît tout être d'une connaissance propre. Car
« la nature propre d'un être consiste dans la ma-
« nière dont il participe de la perfection divine. Or
« Dieu ne se connaîtrait qu'imparfaitement lui-
« même s'il ne savait tous les modes possibles de
« participation à son être parfait. Il ne connaîtrait
« pas parfaitement la nature même de l'être absolu,
« s'il ne connaissait tous les modes possibles de
« l'être. Dieu donc connaît d'une connaissance
« propre toute chose, même en tant que distincte. »

Mais supposant ceci admis, que s'ensuit-il? Il

s'ensuit qu'il y a en effet diversité d'êtres créés, et que ces différences, Dieu les voit dans la vue même de son essence simple. Donc, à plus forte raison, l'esprit créé verra toujours ces différences dans l'unité de Dieu. L'esprit créé verra de plus en plus comment les êtres se rapprochent dans l'unité du Verbe, et c'est ce rapprochement que procure le mouvement discursif de la pensée ; il verra toutes les créatures tendre à s'unir dans le Verbe, dans l'unité de leurs éternelles idées. Mais ces créatures, ne devenant jamais Dieu, ne deviendront jamais réellement un. Notre esprit aussi ne verra jamais dans ces créatures l'essentielle unité du Verbe, de même qu'il ne verra jamais coïncider ces lignes géométriques qui coïncident dans l'infini : il comprendra au contraire que ces lignes demeurent toujours séparées, ces créatures toujours distinctes.

## III.

Mais revenons au point de départ de cette question. Nous voulions montrer en Dieu des différences réelles, nous n'y trouvons encore que la sim-

plicité réelle sous des différences relatives aux créatures.

Nous disons que dans l'identité réelle de Dieu, l'esprit verra toujours des différences, relatives à la créature, dont il ne comprendra jamais l'identité. Et néanmoins nous maintenons que Dieu étant absolument simple, toutes les idées en Dieu ne sont qu'une seule idée ; tous les attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes nos manières de le concevoir, répondent à un même sujet simple et identique, et n'ont entre eux nulle différence réelle : toutes sont même chose.

Mais, s'il en est ainsi, l'intelligence créée, en ce qui concerne Dieu, c'est-à-dire la vérité même, est donc éternellement condamnée à l'illusion, et ne verra jamais la vérité absolue, éternelle, la vérité qui est Dieu. Elle sera toujours condamnée à voir, en Dieu, comme différent ce qui est identique, et à ne jamais voir Dieu simple; à ne jamais voir Dieu tel qu'il est en lui-même. Ou bien si l'on admet que l'intelligence peut voir la vérité elle-même, telle qu'elle est en elle-même, alors il faut admettre qu'elle ne verra plus que l'identité absolue, sans différences ni distinctions. Alors donc, comme on semble poussé à l'admettre, cette contemplation sera, comme le soutenait Molinos, celle de l'essence

confuse et indistincte : contemplation immobile dans laquelle s'évanouira toute connaissance distincte et toute pensée distincte, et qui sera, comme le disent les mystiques, avec Hégel, identique à la vue du néant, ou, ce qui est la même chose, identique à l'anéantissement de la vue. De sorte qu'au fond la pensée, la raison, le jugement, le raisonnement, et le principe de toutes ces choses, l'identité possible de la pluralité, n'aurait pas de fondement dans la vérité absolue. Mais peut-on ne pas reculer devant cette conséquence ?

D'un autre côté, s'il est certain que la pensée, la raison, le mouvement de l'esprit, ont un objet éternel, et un principe absolument vrai, nous voici obligés d'admettre qu'il y a dans l'identité absolue de Dieu des différences réelles, et que l'identité et la différence, l'unité et la distinction ont en Dieu, dans la simplicité de Dieu, une éternelle réalité.

Eh bien ! si la Logique nous y force, nous y acquiesçons. Nous ne refusons pas d'admettre qu'il y a réellement, en Dieu même, unité dans la distinction et distinction dans l'unité : en d'autres termes, nous consentons à venir appuyer la Logique sur le dogme de la Trinité. Nous sommes ici de l'avis de Hégel, qui affirme que le temps est venu d'introduire en philosophie le dogme de la Trinité. Mais

si Hégel et la sophistique contemporaine l'y introduisent en effet pour en faire l'abus monstrueux que nous savons, et que nous dirons ci-dessous, pourquoi la vraie philosophie aussi ne saurait-elle interroger ce mystère pour en tirer quelque sublime clarté?

Ce dogme m'apprend d'abord que la vue de la vérité absolue ne sera pas la vue d'une essence indistincte et confuse. Il m'enseigne que la raison, dont l'essence est de voir des relations dans l'unité, et de croire à la réalité des relations dans l'unité, des distinctions dans l'identité, que la raison, dis-je, a un fondement éternel et absolument vrai. Il m'apprend que la vie éternelle, la vue de Dieu, ne sera pas l'inertie ni l'immobilité. Il m'apprend que quand l'intelligence créée passe de la région inférieure de l'intelligible à la plus élevée, et se détourne de la vue des *fantômes divins,* des *spectacles certains et vrais, ombres de Dieu, mais qui ne sont pas Dieu;* quand le regard de l'âme se détourne du miroir de la vérité pour voir la vérité elle-même, il ne passe pas, par ce divin progrès, de la richesse au dénûment, de l'harmonie à la monotonie, de la splendeur à la pâleur, du discernement à la confusion, du mouvement à l'immobilité, de la vie à la mort. Ce dogme m'enseigne au

contraire que nous n'avons, dans notre état présent, qu'une faible idée de l'unité, qu'une faible idée de la pluralité et de la distinction, qu'une faible idée de l'harmonie, de la coexistence, de l'unité des qualités d'un même sujet.

Je vois, dans le dogme de la Trinité, l'affirmation de l'unité et de la simplicité infinie, coexistant dans la même essence avec la distinction infinie ; car la distinction infinie, c'est celle de *personne à personne*. Il est bien vrai que mon imagination ne saurait suivre et se représenter la simplicité infinie dans la distinction des personnes, ni la distinction des personnes dans l'infinie simplicité, mais, en géométrie, je ne puis suivre davantage la coïncidence de deux points en un seul dans l'élément infinitésimal ; et je vois, du reste, qu'en introduisant l'infini dans la notion que j'ai d'une unité vivante quelconque, esprit ou organisme, ou même dans les unités secondaires que notre esprit produit, — harmonie, pensée ou discours, proposition ou syllogisme, — je suis poussé à l'idée de simplicité infinie subsistant dans la distinction infinie, comme j'obtiens, en géométrie, précisément par le même procédé, l'élément infinitésimal.

Je vois en outre que si la géométrie s'arrête, de toute nécessité, à la distinction de trois dimensions,

ni plus, ni moins, dans l'unité de l'espace; que si le syllogisme s'arrête à la distinction nécessaire, ni plus ni moins, de la triplicité des jugements dans l'unité du raisonnement; que si, dans l'unité de la proposition, l'esprit s'arrête nécessairement, sans plus ni moins, à la triplicité des termes dans l'unité, dans la simplicité du jugement; et que si, dans toutes les unités vivantes, les distinctions véritablement scientifiques, en tant que nos sciences sont formées, semblent devoir s'arrêter à trois, ni plus ni moins, je trouve donc d'abord tout au moins un étonnant rapport entre la science que j'ai et ce mystère, et j'y vois converger ma science comme une *série* vers sa *limite ;* je vois toute la Logique y tendre, comme *le triangle des différences* tend au *triangle infinitésimal.*

Nous indiquons ici ces choses. Un jour, j'espère, nous les traiterons en leur lieu.

## IV.

Mais maintenant, voyez les conséquences. Si le dogme de la Trinité est vrai, il s'ensuit que la nature de la raison, de la pensée, de ses opérations, le principe et les lois de la connaissance, ont, en

Dieu même, un éternel modèle et un fondement absolu. Sinon, si le dogme de la Trinité n'est pas vrai, toute connaissance est vaine et seulement relative à ce qui passe; toute Logique est une illusion de la pensée créée, quand elle prétend sortir de la connaissance du créé; la possession de la vérité même, la vue de Dieu, n'est plus que la cessation de l'intelligence qui s'abîme dans la contemplation, immobile et stérile, de l'essence indistincte et confuse. Si le dogme est vrai, l'éternel fondement et la loi nécessaire de toutes les conceptions de la pensée est cette formule : *Tres unum sint*, que l'on retrouve en Dieu. On voit comment, selon saint Thomas d'Aquin, l'unité dans la distinction, la distinction dans l'unité, est le caractère de la vérité; comment l'acte intellectuel de distinguer et de réunir est la perception de la vérité [1], comme, en physique, nous savons aujourd'hui que c'est la loi de la lumière.

On objectait ici à saint Thomas d'Aquin que si l'on définit ainsi la vérité, il n'y a pas de vérité en Dieu (I. Q. XVI, *de Veritate,* art. V), puisque si la vérité consiste dans la composition et la distinction

[1] Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente. (Iª. q. XVI, art. II, corp.)

intellectuelle, comme ce grand philosophe le soutient, il ne saurait y avoir en Dieu, qui est simple, ni division, ni composition.

On soutenait que, de plus, on ne peut former aucune proposition affirmative sur Dieu ; car où trouver en Dieu, disait-on, la distinction du sujet et de l'attribut[1] ?

Saint Thomas répond que la vérité dans l'esprit consiste à saisir l'être tel qu'il est ; que la vérité dans l'être consiste à être intelligible, et que l'une et l'autre se trouvent en Dieu souverainement. Car non-seulement son être est tout intelligible, mais il est l'intelligence même. Et non-seulement son intelligence saisit son objet tel qu'il est, mais encore elle est identique avec lui. De sorte que non-seulement il y a vérité en Dieu, mais il est la vérité même, souveraine et première.

On voit ici que saint Thomas s'appuie sur la distinction que pose le dogme entre l'essence de Dieu et la personne du Verbe, qui est l'intelligence de Dieu.

Et si on lui objecte le mot de saint Augustin, « que la vérité c'est la ressemblance au principe »

[1] Utrum propositiones affirmativæ formari possint de Deo. (Iª. q. XIV, art. XII.)

(*veritas est similitudo principii*), il répond que la vérité pour l'intelligence humaine est la conformité à son principe, l'intelligence divine ; mais que, dans ce sens même, en Dieu, « peut-être doit-on « dire que la vérité est le nom propre du Verbe, » lui qui n'est pas seulement semblable à son principe, mais qui le possède[1]; que, de plus, si l'on veut parler de la vérité dans le sens absolu, essentiel, on peut dire que la vérité divine est la conformité au principe, en tant que l'être de Dieu n'est pas différent de son intelligence.

Nous voyons que saint Thomas d'Aquin cherche à voir l'essence même de la vérité dans le rapport des personnes divines, dans l'unité réelle et dans la distinction réelle qui sont en Dieu.

De sorte que l'éternel modèle de la pensée, la loi exemplaire de la raison, serait la vie de Dieu, et que la forme élémentaire de la pensée, le jugement, qui est la vue de l'unité des différences, ne serait autre chose qu'un calque et une image du mystère de Dieu même ; et comme il y a en Dieu, ainsi que s'exprime saint Thomas d'Aquin, ces trois distinctions absolues, le principe, le verbe et

[1] Iª q. XVI, art. V. Nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium.

l'amour (*principium verbi et amoris, et verbum et amor*), ou bien encore, d'après notre théologie, le principe, l'image du principe et le lien (*principium, imago, vinculum*), ces distinctions dans l'unité seraient le modèle précis de l'élément de la pensée, le jugement, dont le syllogisme est une suite. Le sujet du jugement sur qui tout porte, à qui tout se ramène, répond au premier terme, au principe ; le prédicat du jugement qui énonce ce qu'est le principe ou sujet répond au second terme, verbe ou image du premier ; et ce que les logiciens nomment la *copule* ou le lien du *sujet* et du *prédicat* répond au troisième terme, qui a été nommé le *lien* des deux.

Quand saint Thomas d'Aquin développe ce point, que le nom d'*image* est un nom propre et personnel à la seconde personne de la sainte Trinité, il élucide ce qui précède. Il cite saint Paul, qui nomme le Verbe « l'image du Dieu invisible » (*imago Dei invisibilis*. q. xxxv. art. ii), et qui le nomme encore « splendeur de la gloire et figure de la substance « de Dieu » (*splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*). Comme dans la moindre de nos pensées l'attribut manifeste le sujet par l'affirmation qui en énonce l'identité ; comme dans le moindre des êtres la qualité manifeste la substance, qui ne nous

est connue que par ses qualités; de même, il y aurait en Dieu l'invisible, et l'image ou splendeur de l'invisible, il y aurait la substance et la figure de la substance.

Si l'on joint à cela cette parole de Jésus-Christ même : « Nul n'a jamais vu Dieu. Le Fils unique « qui est dans le sein du Père le fait connaître [1]. » et cette autre : « Nul ne connaît le Père que le « Fils et celui à qui le Fils le révèle ; » n'aperçoit-on pas dans tous ces noms et ces mystérieux énoncés je ne sais quel merveilleux modèle des lois de la proposition ? Et ce lien mutuel des deux qui, comme l'enseigne la théologie, procède des deux et les unit, n'est-il pas symbolisé dans ce lien qui unit les deux termes de la proposition, qui en affirme l'identité, et qui est en quelque sorte comme une affirmation double[2], affirmant l'attribut du sujet et le sujet de l'attribut ; procédant aussi bien de l'attribut au sujet que du sujet à l'attribut; sur quoi repose la possibilité de *convertir* la proposition en prenant à son tour l'attribut comme sujet, et le sujet comme attribut.

[1] Deum nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

[2] Duplex spiratio.

Que si l'on cherche ce qui constitue la *vérité* de la proposition et du syllogisme, ne voit-on pas que c'est l'égalité des trois termes, ce qui rappelle une autre partie du dogme catholique : *Et in hac Trinitate nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coeternæ sibi sunt et coæquales.* De là cette règle de la proposition, que l'attribut ne doit être jamais pris que dans une étendue précisément égale à celle du sujet, et cette règle du syllogisme :

Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.

En tout cas, quelle que soit la valeur de ces rapprochements[1], ce qui est bien certain, c'est que l'on est forcé d'arriver à ceci, que si la raison a un fondement éternel, il doit y avoir en Dieu simplicité réelle, et distinction réelle dans cette simplicité. Puis, ce qui est un fait, c'est que le dogme catholique sur Dieu est l'énoncé de la coexistence de l'unité et de la distinction. Enfin il est visible que l'on peut rapprocher cette vérité rationnelle de ce fait dogmatique.

[1] Il doit être entendu que nous ne présentons tout ce chapitre à nos lecteurs qu'avec réserve. Nous ne prétendons pas ici dogmatiser. Ce sont bien plutôt des questions posées et soumises aux juges compétents, afin que ces idées, si toutefois elles le méritent, soient discutées, complétées, redressées au besoin.

## V.

Avant de passer outre, il nous reste à bien distinguer le légitime usage de ce rapprochement, du monstrueux abus qu'en ont fait les sophistes. Il faut dire en quoi le dogme de la Trinité, que Hégel dit rentrer dans son principe, diffère de *l'identité de l'identique et du non-identique.*

Nous venons de dire nous-même : *Coexistence de l'unité et de la distinction.* Mais nous ne disons point : *Identité de l'identique et du non-identique.* Or, voici l'absolue différence de ces deux énoncés.

Selon Hégel, l'identique et le non-identique sont identiques sous le même rapport, sous le rapport même où ils ne sont pas identiques. C'est la formule même de l'absurde. C'est celle dont Platon dit ironiquement : « Montrer que deux termes sont « distincts sous un certain rapport, et sont même « chose sous un autre rapport, cela n'a rien de « difficile ; mais faire voir que *l'un* et *l'autre*, « quoique distincts, sont identiques sous ce même « rapport, et poser fièrement de telles contradic- « tions, voilà qui n'est pas d'un novice dans la « science de l'être. » (Sophist.)

Que disons-nous par la formule : *Coexistence, dans l'être absolu, de l'unité et de la distinction?* Nous affirmons l'unité sous un rapport, et la distinction sous un autre. Que dit la théologie catholique de l'unité dans la Trinité, et de la Trinité dans l'unité? Elle enseigne que l'unité et la Trinité ne s'énoncent point sous le même rapport, mais sous deux rapports différents : *unité absolue de nature : trinité absolue de personnes.* La *nature,* qui est une, n'est pas triple; ce serait une contradiction dans les termes et la destruction même du principe nécessaire de la raison ; la nature est purement, simplement et absolument une. Les *personnes,* à leur tour, qui sont trois, ne sont nullement une; elles sont purement, simplement et absolument trois. Sans doute le mystère reste, mais la raison, que détruit la formule de Hégel, la raison se maintient ici tout entière, voilée, mais inattaquée : au lieu d'inattaquée, je pourrais dire divinement soutenue.

On objectait à saint Thomas d'Aquin que tout ce qui est en Dieu est dans l'unité de l'essence, puisque Dieu même est son essence, c'est-à-dire puisqu'il est absolument simple. Si donc il y a trinité en Dieu, il y a trinité dans l'essence divine; il y aura en Dieu trois unités essentielles, ce qu'on

ne saurait dire sans hérésie. Il répond : « Quand « nous disons *Trinité dans l'unité*, nous ne posons « pas le nombre dans l'unité de l'essence; nous ne « disons pas cette essence *trois fois une*, puisque « nous la maintenons une. Mais nous posons les « trois personnes dans une nature unique, comme « nous disons que *plusieurs sujets d'une nature* « *donnée* (individus d'un genre donné) *se trouvent* « *dans cette nature unique*. De même nous disons « *unité dans la Trinité*, comme on dit qu'une « même nature *est une en différents sujets*. »

Saint Thomas d'Aquin montre clairement, par cette comparaison (qu'on ne peut d'ailleurs prendre à la lettre comme l'explication du mystère), que le dogme chrétien affirme la Trinité et l'unité sous deux rapports distincts. Il cite ce mot de saint Augustin : « Une est l'essence du Père, du Fils, du « Saint-Esprit.... quoique personnellement, le « Père, le Fils, le Saint-Esprit, soient autres. » (*Una est essentia Patris, et Filii, et Spiritus Sancti... quamquam personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus.*) On peut dire, selon saint Thomas d'Aquin et toute la théologie : *Filius est alius a Patre*. Donc la distinction subsiste seule quant aux personnes, et la simplicité subsiste seule quant à l'essence. La distinction n'est nullement la

simplicité; la simplicité n'est pas la distinction : la différence n'est pas l'identité, l'identité n'est pas la différence. Il n'y a là aucune identité de l'identique et du non-identique. Pour que la formule de Hégel fût une traduction, telle quelle, du dogme de la Trinité, il faudrait dire que l'essence est à la fois une et triple, que les personnes sont à la fois trois et une; ce qui serait une double hérésie, une double contradiction dans les termes, une double absurdité, un double renversement de la raison.

Mais ce n'est pas tout. A quoi s'étend le dogme de la Trinité? A Dieu, à Dieu seul. Où appliquons-nous la formule : *Coexistence de l'unité et de la distinction*? En Dieu seul. Mais que font les sophistes de leur formule déjà si monstrueuse lorsqu'on l'applique à Dieu? Ils l'appliquent à Dieu d'abord, puis à Dieu et au monde additionnés entre eux. Entre Dieu, monde et homme, et tous les êtres de la nature, dans ce tout pris en masse, il y a, disent-ils, identité absolue et sous le même rapport de l'identique et du non-identique. Le sophiste s'arrête-t-il ici même? Non. Entre tout cet être pris en masse, et le *non-être*, entre ces deux contrastes additionnés entre eux et pris en un, il y a encore identité de l'identique et du non-identique. Est-ce tout? Non. Entre les contradictoires directs et ab-

solus, entre le vrai et le faux, le bien et le mal, il y a identité de l'identique et du non-identique. Tel est le sens de la formule, et la portée de la Trinité hégélienne, nous l'avons démontré ci-dessus. On le voit, c'est l'abolition radicale du principe même de la raison ; tandis que notre dogme, non-seulement n'attaque pas la raison, mais son énoncé même est comme un sublime énoncé de la formule et de la loi de la raison : Unité de l'essence, Trinité des personnes : *tres unum sunt.*

Notre dogme est le modèle et la loi de la raison. Le mystère de la vie de Dieu est le modèle de la vie de nos âmes.

## VI.

Tel est donc le fondement éternel de cette opération de la raison qui, cherchant l'unité dans ses naturelles distinctions, rapportant à l'unité les distinctions intimes de l'unité, imite en cela la vie de toute unité vivante, ou plutôt la pratique, et imite la vie même de Dieu.

La vie de Dieu est comme une éternelle proposition. Le principe s'exprime par son Verbe, et le principe et le Verbe s'affirment l'un de l'autre

comme égaux, comme un même être dans l'unité du troisième terme qui procède des deux, qui affirme le second du premier comme le premier du second. Et l'éternelle et immuable durée de cette divine proposition est le modèle des déductions indéfinies, que la raison tire d'une proposition par voie d'identité.

Or, ces opérations même de la pensée, qui ont leur modèle éternel et parfait, ainsi que leur cause première en Dieu, ont, dans la vie totale de l'âme, qui est l'image de la vie de Dieu, leur cause seconde, leur modèle secondaire et imparfait. L'âme, dans son incomplète trinité, cherche incessamment, par toute sa vie, à exprimer l'invisible richesse de sa racine, de son être caché et de son fonds, et à ramener à son être, par son amour et par sa volonté, tout ce qu'elle voit en elle. C'est là le continuel propos de la vie, dans l'âme totale ; propos et mouvement dont à son tour chaque petit mouvement lumineux de la pensée est une image, la même loi se répétant toujours dans toutes les sphères.

Or, qu'on suive bien ici ce que nous allons dire. Nous le considérons comme capital.

Nous disons que Dieu qui a en lui la vie, qui est la vie, n'a point à procéder de deux manières. Il n'a qu'un procédé, et je comprends que l'éternelle

proposition de Dieu, autant qu'elle peut être traduite en termes humains, sera celle-ci : *Je suis celui qui suis ;* proposition dont le sujet est *moi,* dont l'attribut est *moi,* et dont le verbe *suis,* deux fois répété, implique *moi* deux fois. Il est évident que si l'être absolu, infini, se propose et se nomme, il se doit proposer ainsi, non autrement. Celui qui est la vie, la vie même, la vie éternelle, se propose, et, si l'on peut le dire, se continue éternellement et se déduit éternellement ainsi.

Or, voici qui est surprenant. C'est que l'homme d'ordinaire entend se *proposer* de même et penser comme Dieu. Il veut être et vivre comme Dieu, non autrement.

Telle est la tendance instinctive de l'orgueil caché au fond de l'âme. Et qu'en résulte-t-il dans la pensée? Il en résulte, par contre-coup, dans la pensée, la prétention de procéder toujours par voie d'identité ou de déduction, à partir du peu que l'on est, du peu que l'on a, et du peu que l'on sait actuellement.

On refuse de chercher, avant tout et surtout, *à être plus,* à avoir plus, c'est-à-dire à *recevoir plus,* à savoir plus, à apprendre ce qu'on ne savait pas. On suppose qu'on est tout, qu'on a tout, qu'on sait tout, et on déduit et on conclut à partir de ce

tout menteur, et l'on exclut ce qu'on n'en peut déduire.

Or, ceci même, nous ne cessons de le prouver sous toutes les formes, est la ruine de la philosophie, l'obstacle au progrès de la science, depuis le commencement du travail intellectuel de l'homme. Si l'on est conséquent, c'est la destruction radicale de la raison, quand la pensée, poussant cette prétention à sa dernière limite et voulant procéder rigoureusement par voie d'identité, à partir de ce qu'elle est ou de ce qu'elle sait par elle-même, critique d'abord ce qu'elle est et sait, pour repousser toute donnée étrangère, pour se bien réduire à elle seule, pour supprimer tout ce qu'elle a reçu; puis essaie de penser sans la source de la pensée, de s'enrichir sans possession première et sans donnée reçue, de voir sans la lumière, d'être sans l'être. C'est le suicide de la pensée. Et alors qu'arrive-t-il? Nous l'avons maintes fois montré : la pensée s'élance dans la mort, et tombe sans fin dans les ténèbres et le non-être. Les faits sont sous nos yeux, plus frappants que jamais, visibles comme la nuit, et ils ont existé dans toute l'histoire de la philosophie.

Oui, l'orgueil profond et instinctif de l'âme humaine, qui veut, sans le savoir, être, vivre et pen-

ser comme Dieu, est la source de ce délire de la pensée qui, par imitation de ce qui veut se faire dans l'âme totale, entend uniquement procéder par simple, régulière et majestueuse déduction de ce qu'elle est ou a déjà. C'est ce qui est ridiculement visible dans tous ceux qui commencent à raisonner, dans les enfants en qui la logique vient de naître, ou dans les ignorants, et surtout dans les très-petits esprits qui, par hasard, prétendent à la pensée originale. Rien n'est plus audacieux, plus absolu, plus continu dans la déduction, à partir d'une majeure quelconque, que l'enfant, l'ignorant ou le sot. Pour eux tout est majeure, d'où ils tirent imperturbablement toute déduction. C'est ce qui n'est ni moins risible ni moins visible dans les philosophes qui, à partir d'une donnée quelconque, laquelle est le principe de leur système, déduisent ce qu'elle contient, excluent ce qu'elle ne contient pas, et nient tantôt le fini, tantôt l'infini, tantôt le mouvement de l'univers, tantôt l'unité et la stabilité de l'Être souverain.

Enfin ceci explique encore comment il se fait que la philosophie, jusqu'ici, a toujours laissé dominer de beaucoup le procédé syllogistique de la raison; comment elle ne se fie qu'à lui, quand on en vient à la dispute, et comment elle n'a, pour ainsi dire,

pas encore remarqué l'existence du second procédé que nous cherchons à faire connaître, et que la science de la logique n'a encore ni décrit ni nommé.

Nous disons que l'homme, n'étant pas Dieu, doit avant tout chercher la vie : il doit chercher la vie avant de chercher à la manifester; il doit premièrement acquérir s'il veut déduire; il doit être pour paraître, savoir pour discourir, apprendre pour savoir, et recevoir pour posséder. La raison, avant de commencer son mouvement de procession par voie d'identité, doit d'abord acquérir cette identité primitive qu'elle veut mouvoir et transformer; en d'autres termes, avant l'analyse, il faut la donnée même que doit exploiter l'analyse, et il faut la majeure avant la déduction. Pour l'être qui n'est pas Dieu, avant d'imiter Dieu, il faut avoir et recevoir incessamment de Dieu la possibilité de l'imiter.

De là, dis-je, le second procédé de la raison, celui qui, pour l'homme, est toujours le premier et le principal, le seul qui ajoute, qui donne, qui acquière, qui avance, qui aille vraiment à l'inconnu pour le connaître, qui élève plus haut qu'on n'était; celui par lequel la raison cherche ce qui lui manque, avant de vouloir déployer ce qu'elle a, et trop souvent ce qu'elle n'a pas.

Et c'est ce procédé que Leibniz espérait ajouter

à la logique, qui n'en parle point, afin de développer cette science, laquelle, dit-il, n'est encore que l'ombre de ce qu'elle doit être; c'est ce procédé dont nous allons traiter dans le livre suivant. Nous osons essayer de suppléer au travail inachevé de Leibniz, en nous servant des données incomplètes qu'il nous laisse, et dont nous croyons avoir trouvé le sens, et ajoutant à ces données ce que d'autres esprits éminents nous enseignent plus ou moins clairement sur ce point.

## VII.

Mais avant de passer à ce nouveau Traité, il nous faut ajouter ici quelques mots qui nous fassent voir où nous allons.

Si nulle logique, à nous connue, ne traite explicitement de ce procédé principal et premier de la raison, par contre, malgré la pente presque exclusive de tant d'esprits vers l'autre procédé, tous les hommes le pratiquent incessamment en quelque chose, toutes les âmes droites l'emploient d'une manière efficace, et tous les bons esprits, parmi les penseurs, l'ont entrevu, et l'ont plus ou moins signalé. Il n'en pouvait être autrement.

Fénelon, qui en parle si bien, signale quelque part les deux états d'ame auxquels répond, dans chaque esprit, l'habitude prédominante de l'un ou l'autre procédé. Comme Pascal, comme tous les observateurs, il signale deux natures d'esprits, dans l'une desquelles il entre plus d'orgueil, dans l'autre plus d'humilité. Ces deux natures d'esprits, ou plutôt ces deux caractères moraux qu'il décrit, sont les deux états d'âme, les deux dispositions intellectuelles, qui répondent à l'usage très-prédominant de l'un ou l'autre des deux procédés de la raison. Et Fénelon comprend admirablement que l'un est celui des deux mouvements de la raison qui, élevant toujours l'esprit, mène vers la foi et y dispose ; l'autre, celui qui laisse dans l'incrédulité ou y conduit, si l'on s'y livre exclusivement.

Comme Platon, comme Pascal, comme tous les penseurs complets et profonds, il voit dans le cœur *le ressort caché,* ainsi que s'exprime Bossuet, qui meut l'esprit dans celui des deux procédés qui élève. Il voit : « Cette préparation du cœur.... qui « est un sentiment confus de notre impuissance, « un désir de ce qui nous manque, un penchant à « trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons « en vain au dedans de nous-mêmes.... » « Une

« tristesse sur le vide de notre cœur, une faim et « une soif de la vérité, une disposition sincère à « supposer facilement qu'on se trompe, et à croire « qu'on a besoin de secours pour ne se tromper « plus. » (*Lettres sur la religion.*)

Cette disposition d'âme favorise dans l'esprit l'habitude et la prédominance du procédé qui élève au-dessus du point où l'on est, qui recueille, qui acquiert, qui accroît. L'âme dans cet état se dit : Je ne suis point semblable à Dieu, mais je voudrais parvenir à lui ressembler davantage. Dans l'état contraire, l'âme dit implicitement : Je suis tout ce que je dois être : je suis semblable à Dieu ; je puis agir, vivre et penser comme Dieu. Cette seconde disposition d'âme met l'esprit dans l'habitude, souvent presque exclusive, de l'autre procédé qui ne s'élève jamais au-dessus du point où l'on est, comme le remarque fort bien Platon [1], procédé qui déploie, disperse, et fait paraître plus, sans être plus, sans acquérir, sans croître ; qui épuise en un mot, et, d'ordinaire, quand il agit seul, fait peu à peu descendre l'esprit d'une certaine conviction, d'un certain demi-jour, au scepticisme et à la nuit. « L'homme de ce caractère,

[1] ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκϐαίνειν.

« dit Fénelon, paraîtra né philosophe, amateur « passionné de la vérité.... Mais observez-le de « près : vous trouverez un homme amoureux de « son esprit, qui cherche la sagesse pour s'orner, « qui veut prévaloir ; qui craint de paraître dans « quelque erreur, et qui s'expose d'autant plus à « errer qu'il est jaloux de paraître n'errer jamais « en rien. Au contraire, l'autre, ajoute Fénelon, « occupe son esprit *de la vérité* et *non de son es-* « *prit même;* il va d'une démarche simple et di- « recte vers la vérité, sans se replier sur soi-même « par complaisance, il a une secrète disposition à « se défier de soi, à sentir sa faiblesse, à vouloir « être redressé. Celui qui paraît le moins avancé « l'est infiniment plus que l'autre. Dieu trouve « dans l'un un fonds qui repousse son secours et « qui est indigne de la vérité; il met en l'autre « cette pieuse curiosité, cette conviction de son im- « puissance, cette docilité salutaire *qui prépare à* « *la foi.* »

De ces deux natures d'esprits si diverses, l'une voit ce qu'elle est, ce qu'elle a, et s'occupe à le déployer, par voie d'identité, c'est-à-dire par ce mouvement de la pensée qui demeure en son niveau et s'y étend ; l'autre voit au contraire ce qu'elle n'est pas, ce qui lui manque, et cherche à l'acquérir par

cet élan de la pensée qui s'élève au-dessus de ce qu'elle est déjà, et monte à des hauteurs nouvelles. L'homme sort de lui et monte vers Dieu.

Le premier de ces deux esprits, comme le dit si bien Fénelon, *amoureux de lui-même*, travaille à *s'orner* et à *paraître ;* il reste en soi : c'est son objet; sa logique est tout immanente. L'autre *occupe son esprit de la vérité* et *non de son esprit même ; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur lui-même par complaisance*.. Cet esprit-là peut sortir de soi, comme le dit ailleurs Fénelon, pour entrer dans l'infini de Dieu. Il n'y a que de tels esprits qui sortent en effet du fini et du créé, pour s'élever vers l'infini, vers Dieu. Il n'y a que les humbles qui soient élevés; les orgueilleux restent à leur place d'abord, puis finissent par être abaissés. Les humbles seuls ont en eux le ressort caché qui élève. Car qu'est-ce que l'humilité? C'est la vue de ce qui nous manque. Mais comment sais-je ce qui me manque, si je ne sens ce que je puis avoir ? Et comment puis-je me voir imparfait et borné, si je ne pressens du moins la perfection et l'infini ? L'humilité, c'est le sens de l'infini ; le sens de l'infini, c'est le ressort qui nous élève.

Que ne pouvons-nous exprimer ce qui nous

semble de tout ceci ! Essayons encore en nous aidant d'un plus fort que nous.

« Sans doute, il y a en nous une divine clarté,
« dit Bossuet. Un rayon de votre face, ô Seigneur,
« s'est imprimé en nos âmes : *C'est la première*
« *raison qui se montre à nous par son image*. Mais
« tout cela n'est rien[1] ! »

Tout cela n'est que l'image de Dieu : tout cela n'est que nous et notre âme aperçus dans la lumière de Dieu. En resterons-nous là, et nous plairons-nous uniquement à contempler, à déployer, à analyser cette image, sans sortir de l'image, c'est-à-dire sans sortir de nous ? Pour rester en nous, il n'y a qu'à déduire. Le procédé d'identité suffit.

Mais « Voici, dit Bossuet, le trait le plus admi-
« rable de notre ressemblance à Dieu. Dieu veut
« que l'homme le connaisse lui-même, et non pas
« seulement son image. Dieu veut que l'homme le
« connaisse, lui, Être éternel, immense, infini....
« libre de toutes limites, dégagé de toute imperfec-
« tion. Quel est ce miracle? Nous qui ne sentons
« rien que de borné, qui ne voyons rien que de
« muable, où avons-nous pu comprendre cette

[1] Bossuet. Sermon sur la mort, pour le vendredi de la quatrième semaine de Carême.

« éternité? Où avons-nous songé cette infinité? O « éternité, ô infinité que nos sens ne soupçonnent « seulement pas, par où donc es-tu entrée dans « nos âmes? »

« Quand notre faible imagination a fait son der- « nier effort pour monter si haut et voir en nous « la vérité suprême, ne sentez-vous pas en même « temps qu'il sort du fond de notre âme une lu- « mière céleste qui dissipe tous ces fantômes, si « minces et si délicats que nous ayons pu les figu- « rer? Si vous la pressez davantage et que vous lui « demandiez ce que c'est, une voix s'élèvera du « centre de l'âme : Je ne sais pas ce que c'est, mais « néanmoins ce n'est pas cela! Quelle force, quelle « énergie, quelle secrète vertu sent en elle cette « âme, pour se corriger, se démentir elle-même, « et pour oser régler tout ce qu'elle pense? Qui « ne voit qu'il y a en elle *un ressort caché* qui n'a- « git pas encore de toute sa force, et lequel, quoi- « qu'il soit contraint, quoiqu'il n'ait pas encore « son mouvement libre, fait bien voir par une cer- « taine vigueur, qu'il est *comme attaché par sa* « *pointe à quelque principe plus haut.* »

Voyez-vous ce ressort caché, cette vigueur qui s'élève toujours? Voyez-vous cette lumière céleste qui dissipe les fantômes : cette secrète vertu

qui corrige, qui dément tout ce que l'esprit se figure de Dieu ? Entendez-vous cette voix qui s'élève du centre de l'âme pour dire toujours : Ce n'est pas cela ? Voilà le caractère de cette humble nature d'esprits, dont Fénelon vient de parler, qui ne restent pas en eux-mêmes, qui ne se bornent pas à ce qu'ils sont déjà et ont déjà. A ces esprits la déduction ne suffit pas, l'identité ne suffit pas ; il faut un autre procédé qui, cherchant la vérité même, immuable, parfaite, absolue, infinie, commence par dire, en présence de la nature et de l'âme et de l'image elle-même de Dieu : Ce n'est pas cela ; je veux ce qui n'est pas fini ; qui alors, comme nous l'avons déjà montré et le montrerons amplement, au lieu de déduire de l'image ce qu'elle contient, trouve l'étonnant moyen, l'art merveilleux de s'aider de l'image pour obtenir ce que l'image ne contient pas ; qui s'élève, comme le dit Platon et toute la philosophie, au-dessus du point de départ, et, par la négation des bornes de ce qu'on voit, arrive à affirmer et à concevoir l'invisible infini.

Comprend-on maintenant l'analogie de ce procédé rationnel qui nie les limites et les imperfections, et qui dit, à la vue de l'image, « Ce n'est pas cela, » et de ce procédé du cœur dont parle Fénelon, sentiment de notre impuissance, désir de ce qui

nous manque, faim et soif de la vérité, tristesse sur le vide du cœur, penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain en nous-mêmes: humilité qui dit en face de l'homme entier : Ce n'est pas cela, et qui, en parlant et sentant ainsi, s'élève à Dieu et attire Dieu ?

Et ne comprend-on pas aussi à quel divin mystère correspond ce procédé de la raison, ce procédé d'acquisition qui appartient surtout à l'homme, pendant que l'autre, qui déploie et dépense, convient surtout à Dieu, et puis à nous secondairement ?

Ce dernier procédé est, dans la vie de la raison, l'imitation du mystère de la vie de Dieu en lui-même ; l'autre est l'imitation du mystère de la vie de Dieu dans son rapport aux créatures. Comment les créatures sont-elles supportées par le Verbe? Comment le Verbe s'incarne-t-il ? *Cur Deus homo?* Comment le fini conçoit-il l'infini ? Quelle est l'universelle condition de la coexistence, dans une même vie, de deux natures radicalement séparées et incommunicables, créée et incréée, finie et infinie? Comment l'humanité conçoit-elle Dieu ? Quelles sont les conditions de sa maternité divine ? Est-ce à cela que tend chaque âme, et toute l'humanité? Est-ce à cela que Dieu les appelle toutes ? L'humanité entière doit-elle dire à la fin comme saint Paul :

« *Non jam vivo ego, vivit vero in me Christus?* »

Je puis ici m'appuyer encore sur un plus fort que Bossuet même et que Fénelon réunis : nous avons les paroles du Christ. Nous comprenons, par tout l'Évangile, que ce mouvement de la raison qui cherche l'infini, est semblable à celui qui, sous la lumière surnaturelle, mène à la foi, à la vue de Dieu même, vu en lui-même, non plus en nous, en son image ou son énigme. La dernière démarche de la raison, dernière démarche que saint Augustin nomme « la raison parvenant à sa fin, » c'est-à-dire à sa fin dernière, cette démarche suprême est celle qui conduit à la foi, à la foi, cet essai de vision, dit Bossuet, cette vision commencée, dit saint Thomas d'Aquin. C'est là l'œuvre divine elle-même, dit Jésus-Christ : « L'œuvre de Dieu, c'est de croire « à celui qu'il envoie. » (*Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.* Jean, VI, 29.)

Je ne puis pas ne pas nommer ici la foi, la grâce, tous les fruits de l'incarnation, toutes les formes, tous les degrés d'union, de communication du fini et de l'infini; et je ne puis pas ne pas voir, dans celui des deux procédés de la raison qui l'enrichit et qui l'élève, un mouvement qui cherche à imiter, à figurer et à représenter, dans la sphère rationnelle, tous ces mystères; à pousser la pensée dans

leur sens, en attendant que l'âme entière, prévenue et aidée de Dieu, parvienne, par des mouvements analogues de toutes ses forces rassemblées, prière, intelligence, amour, à vivre de leur substance.

Puisse-t-il nous être un jour donné d'arriver aux dernières précisions théologiques et scientifiques de ces rapports, rapports de l'universelle religion à la philosophie universelle ; rapports de la foi que Dieu donne à la raison qu'il a déjà donnée ; rapports dont la vue sera, sur ce point principal, cette science comparée qu'on a nommée la vraie science des chrétiens, à la fois divine et humaine ! Puissent les penseurs chrétiens, les adorateurs en esprit et en vérité, fonder enfin leur science sur la connaissance détaillée de ces sublimes rapports, et, par là, réveiller du même coup, en Europe, la foi et la raison publiques, la vie et l'espérance, et l'ardeur dévouée d'un travail convaincu, d'une marche droite vers de plus saintes et de plus sereines destinées !

FIN DU TOME PREMIER.

# TABLE DU TOME PREMIER.

## LIVRE PREMIER. Les chapitres fondamentaux.

---

## LIVRE DEUXIÈME. La Logique du panthéisme.

---

## LIVRE TROISIÈME. Le syllogisme.

### CHAPITRE Ier. Nature, formes, figures, modes du syllogisme.



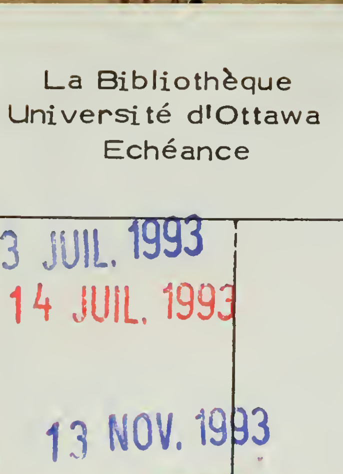
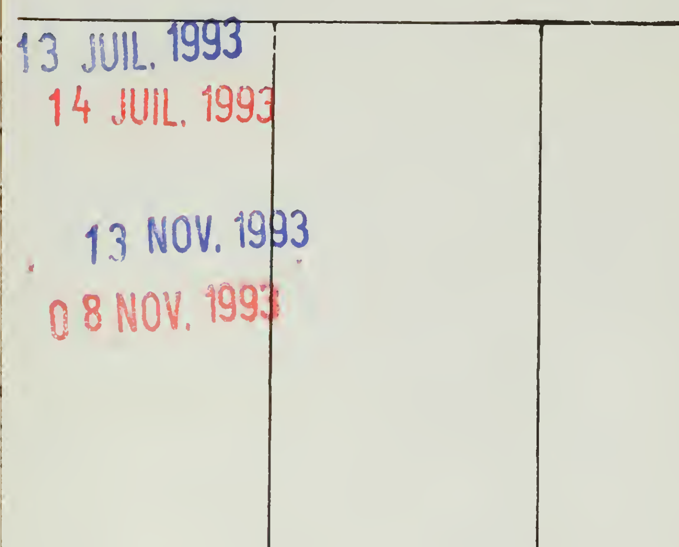
### CHAPITRE II. Règles du syllogisme.



### CHAPITRE III. Critique des modes du syllogisme.



### CHAPITRE IV. Idée du syllogisme comparé à la dialectique ou induction.



13 JUIL. 1993
14 JUIL. 1993
13 NOV. 1993
08 NOV. 1993

